









Zur Geschichte der neuesten Theologie.



Zur Geschichte

der

neuesten Theologie.

Von

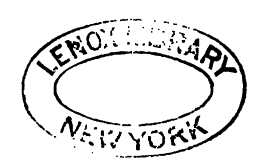
Karl Schwarz,

außerordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1856.



Vorrede.

Es war nicht die Absicht des Verfassers, eine vollständige, die Details der Literatur auch nur einigermaßen erschöpfende Geschichte der neuesten Theologie zu schreiben. Schon die Wahl des Titels deutet an, daß nur die Höhepunkte der Theologie und die eigentlichen Streitpunkte derselben festgestellt, daß sie nur in ihren bedeutendsten Vertretern gezeichnet werden sollte. Es kam nicht darauf an, alle wissenschaftlich werthvollen Erscheinungen der letzten 20 Jahre zu registriren, sondern darauf: den innern Gang, welchen die Theologie seit dieser Zeit genommen, die Gegensätze, in welche sie zerfallen, die Vermittelungen, welche sie versucht, anschaulich zu machen. So mag man sich nicht wundern, wenn manches tüchtige Buch, mancher namhafte Theologe in dieser Darstellung übergangen ist, die nicht sowol die Arbeiten als die Kämpfe, nicht so sehr den stillen Gelehrtenfleiß als die lauten und großen Parteigegensätze darlegen wollte. Auch darüber mag man sich nicht wundern, daß so wenig Citate und literarische Nachweisungen gegeben sind. Der Verfasser hat dieselben absichtlich vermieden, um, mit Ueber-

bordwerfen solchen Ballastes, die Darstellung einem größern Leserkreise, den er im Auge hat, zugänglicher zu machen, indem er sich getröstet, daß die gelehrten Theologen auch in der leichtern Form die wissenschaftliche Durcharbeitung des Materials nicht verkennen werden.

Wie schwierig die gestellte Aufgabe, wie mislich nach allen Seiten hin eine solche Besprechung der nächsten Gegenwart und ihrer Wortführer, darüber hat sich der Verfasser keinen Augenblick in Zweifel befunden. Er hat nur Einen durch alle diese Mislichkeiten zum Ziele führenden Weg gesehen, den der rückhaltlosesten Freimüthigkeit. Ihn hat er mit ernster Hingebung betreten, unbekümmert um die mancherlei Anstöße nach hier wie nach dort. Es ist manches herbe Wort gesprochen, manches scharfe Urtheil gefällt, manche hochgepriesene Auctorität angetastet, — aber es ist zugleich, bei aller Unumwundenheit, auch dem Gegner Gerechtigkeit und Anerkennung erwiesen, da, wo seine Ueberzeugung eine tiefere Begründung im Charakter oder im Wissen hatte. Diese Gerechtigkeit gegen fremde Ueberzeugungen, wenn sie überhaupt nur innerliche und ernste sind, wird von Jedem gefodert, der den geweihten Boden der Geschichte betritt.

Halle, 1856.

K. Schwarz.

Inhalt.

Erstes Buch.

Einleitung.

Seite

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Zweites Buch.

Der historisch-kritische Proceß.

Erstes Capitel.

Seite

Zweites Capitel.

Drittes Buch.

Der philosophisch=dogmatische Proceß.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Erstes Buch.

Einleitung.



Erstes Capitel.

Die moderne Theologie. Hegel, Schleiermacher, Neander, De Wette.

Wo beginnt die Geschichte der neuesten Theologie? Die Beantwortung dieser Frage ist weniger schwierig, als sie auf den ersten Augenblick erscheinen mag. Denn es läßt sich mit großer Bestimmtheit, bis auf die Jahreszahl, der Anfangspunkt bezeichnen, von dem die neueste theologische Entwickelung, in der wir selbst noch mitten innestehen, ausgeht.

Es ist das Jahr 1835, es ist das Erscheinen des „Leben Jesu" von Strauß, das Datum, welches wir an die Spitze stellen. Die Geschichte der neuesten Theologie ist die Geschichte der letzten zwanzig Jahre.

Wir meinen keineswegs, daß das genannte Werk ein epochemachendes sei, in dem Sinne, daß von ihm ein schöpferisch belebender Gedanke ausgegangen, in ihm eine neue Grundlegung der Theologie gegeben

sei. Im Gegentheil. Seine positive Kraft ist unendlich gering — aber desto größer ist seine erschütternde und zerstörende Wirkung gewesen. Dasselbe bezeichnet nicht sowol eine Epoche als eine Krise, nicht sowol einen Anfangs- als einen Schlußpunkt. Mit ihm beginnt eine völlige Zersetzung, eine Scheidung des bis dahin Zusammengehörenden, eine Zerstörung unendlich vieler Illusionen, eine Aufhebung vieler Unklarheiten. Und auf dem Grunde dieser Zersetzung treten ganz neue Parteibildungen hervor, spitzen sich die Gegensätze in geschärfter Weise zu. Das Jahr 1835 hat für die Theologie eine ähnliche Bedeutung wie das Jahr 1848 für das Staatsleben. Die politische Revolution ist, wie dies bei uns Deutschen wol erklärlich, in der Wissenschaft, in der Philosophie, in der Theologie, schon in den dreißiger Jahren anticipirt, nur mit dem Unterschiede, daß unsere wissenschaftliche Revolution viel tiefer begründet, viel allseitiger vorbereitet, viel energischer ins Bewußtsein gedrungen ist als die politische. Das kommt daher, weil die virtuose Kraft des deutschen Volks in der Wissenschaft liegt, während es in der Politik, wenigstens in den letzten Jahrhunderten, nicht über das äußerste Unvermögen hinausgekommen ist.

Wenn wir von der Krise des Jahres 1835 den Ausgangspunkt nehmen, so ist vor allem nöthig, die Bedeutung, d. i. die historische Nothwendigkeit derselben zu verstehen, wir müssen den Zustand der Theo-

logie ins Auge fassen, der diesen Auflösungen voran-
ging, der in diesen Zerstörungsproceß hineinführte.

Der Gegensatz des Rationalismus und Supra-
naturalismus, der noch vom vorigen Jahrhundert her
sich bis in die ersten Decennien des 19. hineinzog,
war überwunden. Diese beiden Richtungen, beide
gleich einseitig und oberflächlich, beide auf dem ge-
meinsamen Boden des Dualismus, einer äußerlichen,
mechanischen Weltanschauung, erwachsen, waren durch
einen tiefern Geistesdrang, durch ein neuerwachtes
religiöses Gemüthsleben, wie durch eine neue Ver-
tiefung des speculativen und historischen Sin-
nes überwunden. Vieles hatte hier zusammengewirkt.
Nicht etwa, daß der Supranaturalismus selbst diesen
Sieg erkämpft. Er hatte sich vielmehr nur ebenso
nüchtern und äußerlich, ebenso geistig unfruchtbar, ebenso
verständig-doctrinär erwiesen wie sein Gegner. Er
hatte ebenso sehr wie der Rationalismus das Christen-
thum zur bloßen Lehre erniedrigt. Er hatte ebenso
sehr wie der Rationalismus zu seiner Voraussetzung
eine dualistische Trennung von Gott und Welt, welche
wahrlich dadurch nicht besser gemacht wurde, daß dann
und wann außerordentliche Eingriffe in die Welt, die
sogenannten Wunder, statuirt wurden. Durch diese
Wunder, dieses ausnahmsweise Eingreifen Gottes in
die Welt, wurde ja sein mechanisches Verhältniß zu
ihr nicht aufgehoben, vielmehr als das gewöhnliche
und ordnungsmäßige bestätigt. Ueberhaupt hatten sich

beide Richtungen bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander verfitzt. Aus ihrer Vermischung waren eine Menge von Afterbildungen, von unreinen Gestalten hervorgegangen. Die Verwirrung in allen diesen Unterscheidungen des rationalen Supranaturalismus und des supranaturalen Rationalismus, des nur formellen und des materiellen Vernunftgebrauchs, des supra und contra naturam u. s. w. u. s. w. hatten ihren Höhepunkt erreicht, Niemand wußte mehr, in welche Classe er sich selbst, noch weniger, in welche er Andere setzen solle. Der gemeinsame Charakter dieser ganzen Theologie war der der Haltungslosigkeit und Zusammenhangslosigkeit. Das alte orthodoxe System war an allen Punkten durchbrochen und aus seinen sichern Fugen gerückt, an seine Stelle war kein neues getreten. Ueberall Unsicherheit und Halbheit, ein kleinliches Feilschen um ein bischen mehr Vernunft oder Offenbarung, ein feiges Sichabwenden von den alten Dogmen ohne Sicherheit und Schärfe der Kritik, ein äußerliches rein gelehrtes Sichbeschäftigen mit der Heiligen Schrift, das sich „biblische Theologie", „biblischer Supranaturalismus" nannte, ohne Glaubenskraft und ohne Gedankeneinheit — dabei viel Moral und viel gesunder Menschenverstand, aber Beides in der schlaffsten und ordinärsten Gestalt. — Das ist das Bild jener aufgelösten und charakterlosen Uebergangstheologie, welche die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erfüllt und welche in der Mitte steht zwischen der orthodoxen

und der modernen Theologie. Die schärfern und mehr negativen Formen dieser Uebergangstheologie, welche unter den Namen: Aufklärung, Popularphilosophie, Philanthropie, Rationalismus und Naturalismus bekannt sind, haben das Verdienst, daß sie ein gut Theil des alten dogmatischen Schuttes wirklich hinweggeräumt, daß sie die Moral in den Mittelpunkt gestellt, daß sie die menschliche Seite des Christenthums schärfer ins Auge gefaßt, daß sie den historischen Pragmatismus in seinen Entwickelungen vorzugsweise betont haben. Und in ihren Negationen haben diese Aufklärer und Rationalisten fast überall Recht. Aber desto dürftiger und roher sind sie in ihren Positionen. Hier zeigt sich die ganze Schlaffheit und Idealitätslosigkeit jener Zeit. Da der Geist sich von den übernatürlichen Jenseitigkeiten, von allen den Wunder- und Gnadenerweisungen hinweggewandt, ergreift er mit um so stürmischerer Hast die ihm vor den Füßen liegende wirkliche Welt. Aber welch eine Welt elendester Gemeinheit und plattester Spießbürgerlichkeit breitet sich nun aus! Welch eine Moral, die nun die Stelle der Religion vertreten soll! Eine Moral der gemeinen Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, des versteckten Egoismus und Eudämonismus! Welch eine Philanthropie! Ein Verhätscheln der lieben Natur in allen ihren Schwächen und Unarten ohne Zucht und Gesetz, ohne Vertiefung und Erhebung des Geistes! Und welch ein geschichtlicher

Pragmatismus an Stelle der Wunder und Offenbarungsacte! Ein Pragmatismus der kleinen, persönlichen Motive, an denen die großen Entscheidungen der Weltgeschichte hängen, ein Hintergrund von gemeinen Künsten, von Staatsintriguen und von Priesterbetrug, durch welche Religionen gestiftet und erhalten werden! Der Charakter dieser ganzen Aufklärerei ist mit Einem Worte der, daß die Uebernatürlichkeit und Unnatürlichkeit des alten dogmatischen Christenthums beiseite geschoben wird, um die Stelle desselben der gemeinen Natürlichkeit einzuräumen. Das Princip des Rationalismus: die Suprematie der Vernunft, kommt nur in den heruntergekommensten Formen zur Erscheinung. Denn diese Vernunft ist nur der platteste Verstand, der seine Grenze hat sowol an dem speculativen Erkennen als an dem unmittelbaren Gefühl, dieses Wissen ist keine zusammenhängende Wissenschaft, sondern nur aphoristischer und gedankenloser bon sens, diese historisch-kritische Gelehrsamkeit ist nur ein äußerlicher Apparat, ohne wahrhafte Vertiefung in die Vergangenheit, ohne Geschmack und Sinn für den religiösen wie für den poetischen Kern der kanonischen Schriften. Also nicht zu groß ist die Herrschaft der Vernunft in diesem Rationalismus, sondern allzu gering! Sie soll herrschen ganz und unbeschränkt, aber nur dann, wenn sie Das ist, was sie sein soll. Der alte Rationalismus ist nicht etwa zu auflösend und destructiv, nein! nur zu platt und ordi-

när! Es fehlt ihm an religiösem Sinn, an speculativem Sinn und an Geschichtssinn. Schließt die Vernunft diese Geisteskräfte nicht von sich aus, sondern, wie sie es soll, in sich ein, so ist sie die Herrscherin! Das Bedeutendste, was der Rationalismus des 18. Jahrhunderts geleistet hat, sind seine historisch-kritischen Forschungen; die durch Semler und Eichhorn eingeleitete Kritik des Kanon, die durch Planck, Stäudlin, Spittler u. A. geförderte Behandlung der Kirchengeschichte. Aber auch diesen Arbeiten haftet die Einseitigkeit der ganzen Zeit an! die durchaus subjective Art der Behandlung, der Mangel an Vertiefung in die Vergangenheit, in die objective Vernunft der Geschichte! Erst durch Lessing und Herder ist der Uebergang gemacht aus der subjectiven Vernunft in die geschichtliche, wie durch Kant aus der endlichen Moral in die absolute. Und namentlich die Beiden: Lessing und Kant, stehen auf der Grenzscheide *zwischen* dem Rationalismus der alten Zeit und dem Idealismus der neuen. Dieser Idealismus kündigt sich schon in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts an in mancherlei Erscheinungen als eine über die platte Verständigkeit und die endliche Moral hinausgehende höhere Geistesoffenbarung. — Schon seit Bodmer und Breitinger, vor allem seit Klopstock, war die conventionelle Verstandespoesie durchbrochen, waren die lange niedergehaltenen Kräfte der Phantasie wie des Gemüths-

lebens entfesselt. In Stolberg und Jacobi, in Lavater, Hamann und Herder sehen wir die Propheten des neuen Geisteslebens erstehen, in welchem Poesie, Philosophie und Religion noch aus Einer gemeinsamen Quelle strömen. Dieser ästhetisch-philosophische Idealismus der sogenannten Genialitätsmänner wurde fortgebildet durch die Fichte-Schelling'sche Philosophie und durch das Bündniß, welches sie einging mit dem poetischen Aufschwunge der Zeit: in der Romantik. Unendlich vieldeutig inhalt- und beziehungsreich ist dieser Name, und wir können hier nicht unternehmen, auch nur annähernd die geistige Bedeutung der durch sie benannten Richtung zu erschöpfen. Hier nur so viel: die Romantik bezeichnet den ungeheuern Umschwung des Geistes, der sich zu Ende des 18. und in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts vollzieht und der sich nicht auf die Poesie und Philosophie allein beschränkt, sondern ein Umschwung im gesammten Denken und Empfinden der Menschheit ist, der von der Poesie und Philosophie ausgeht, aber nur, um von hier aus alle einzelnen Wissenschaften: die Theologie, die Geschichte, die Politik, die Jurisprudenz, mit zu ergreifen und zu durchdringen. Das Charakteristische ist: der schroffe Gegensatz gegen die Prosa des vergangenen 18. Jahrhunderts, gegen die Aufklärung, gegen die Nüchternheit und Plattheit des Verstandes, gegen die ausschließende Herrschaft der Reflexion, gegen die gemein-

bürgerliche Moral; der Durchbruch durch die Endlichkeit zum Unendlichen, das Ergreifen und Sichzueignen des Unendlichen durch Sinn und Gefühl. Durch alle die schöpferischen und unmittelbaren Kräfte, welche, die Verstandesvermittelungen überspringend, das Absolute als ein im Menschengeiste ewig Gegenwärtiges verkünden. Aber, so heilsam und nothwendig diese ideale Erhebung des Geistes auch war, verfiel doch die Romantik als Schule und Doctrin nur allzu bald allen den Einseitigkeiten und Uebertreibungen, zu welchen sie die Schroffheit ihres ursprünglichen Gegensatzes hinführte. Sie wurde zu einem abstracten und phantastischen Idealismus, welcher alle verständigen Vermittelungen von sich ausschloß und alle sittlichen Ordnungen überflog, zu einer Unmittelbarkeitsmanie, welche nur in Gefühlen schwelgen und in Phantasien spielen wollte; zu einer Poesie des Unendlichen, der jede begrenzte Form und Gestalt fehlte und die sich in die Dämmer-, Traum- und Zauberwelt der Märchen und Legenden verlor. — Mit dieser Abwendung von der Wirklichkeit, die nicht poetisch gestaltet wurde, sondern als reine Prosa liegen blieb, hing aufs engste zusammen die Flucht vor der Gegenwart, vor der verständigen, geordneten, lichten Welt der neuen Zeit. Die von allen Fesseln des Verstandes abgelöste Phantasie floh in das Mittelalter, in dieser Wunderregion konnte sie ihr zügelloses Spiel am freiesten entfalten. Und dieses

Spiel der Phantasie, diese anfänglich nur poetische Vorliebe für Mittelalter und Katholicismus, wurde bald zum prosaischen Ernste, zum geheimen oder öffentlichen Convertitenthume. Denn es fand sich bei den Meisten kein Gegengewicht sittlicher, gewissenhafter Ueberzeugung. Das eitle, dilettantische Spiel war der ganze Lebensinhalt, so wurde das Spiel zum Ernst, der ästhetische Genuß zum praktischen, bigotten Kirchenglauben.

Die Romantik hat in ihren Beziehungen zu Religion und Kirche gar mannichfache Entwickelungsstufen durchschritten, von der ersten fast heidnischen Religionsmacherei und neuen Mythenerfindung durch die Innigkeit der Novalis'schen Mystik hindurch in die Phantastik hinein und von hier in den kirchlichen Positivismus. Das Charakteristische bleibt aber die Phantasiereligion, welche wieder mit innerer Nothwendigkeit, weil ihr Verstand und Gewissen fehlt, und weil ihr Inhalt ein so loser, aus lauter Spiel und Willkür zusammengewobener ist, durch das Gefühl innerster Unbefriedigung und Unsicherheit in einen festen und handgreiflichen Positivismus umschlägt. Ueberschauen wir jetzt alle diese Ausgänge und Caricaturen der Romantik, so mögen wir leicht geneigt sein, den Umschwung des Bewußtseins, der durch sie vollzogen, nur gering anzuschlagen. Und dennoch war er ein gewaltiger. Es wurde von der Poesie aus der Weg nach der Religion gebahnt. Es wurden die Quellen derselben wieder aufgegraben. Es

wurde der verdorrte Boden des Verstandes mit Strömen der Begeisterung getränkt, es wurden alle die Schranken niedergerissen, welche zwischen der Welt des Endlichen und des Unendlichen auferbaut waren. Die Bessern und Empfänglichen Alle fühlten das Heranziehen einer neuen Zeit; Männer wie Novalis und Schleiermacher haben dies Gefühl mit hinreißender Begeisterung verkündet. Dessenungeachtet ist die neue Erweckung des religiösen Lebens keineswegs allein auf diese ästhetisch-philosophische Erhebung zurückzuführen. Ja! wir haben hier eigentlich noch gar nicht die Religion als solche, in ihrem gediegenen Metall, in ihrem ursprünglichen Lager, sondern nur noch die Religion in der Poesie, den Berührungspunkt von Religion und Poesie. Es mußte noch ein anderer bedeutsamer Factor hinzutreten, um den theoretischen Idealismus zu einem praktischen zu machen, um die verfliegende ästhetische und philosophische Begeisterung zu einer wahrhaft religiösen zu befestigen, um sie aus den Kreisen der Geistreichen und Gebildeten in die Massen hinüberzuführen, um sie zu einer wirklichen Herzensreligion, zu einer praktischen Lebensangelegenheit, zu einem volksthümlichen Bedürfniß zu gestalten. Dieser wichtige Factor war: die Noth und der Ernst der Zeit. Der Kampf um das Höchste, um Herd, Vaterland und Freiheit. Ein solcher Kampf, in welchem der Mensch Alles daransetzt, sein ganzes endliches Selbst freudig in den Tod gibt, ist: Reli-

gion. Diese Todesfreudigkeit, diese Zuversicht auf den Sieg, mitten in den Zeiten tiefster Schmach und Erniedrigung ist: Glaube. In diesem Feuer der Begeisterung schmilzt alles Irdische dahin, wird die Seele geöffnet dem Unendlichen, in Hingebung an den göttlichen Willen, in Dank für die wunderbare Errettung.

So kam mit den Freiheitskriegen über das deutsche Volk ein neuer religiöser Geist, eine Tiefe und ein Ernst des sittlichen Lebens, welcher seine Wurzeln in der Religion hat und welcher sich aufs wesentlichste von der flachen und selbstgefälligen Aufklärungsmoral unterschied.

Auf diesen Voraussetzungen ruht die sogenannte moderne Theologie. Sie unterscheidet sich ebenso sehr von der Uebergangstheologie des 18. Jahrhunderts wie von der orthodoxen des 16. und 17. Von dieser durch ihren Inhalt, von jener durch ihre Form. Denn sie strebt wenigstens danach, aus der Zerfallenheit und Zerbröckelung der Vergangenheit heraus den neuen Geist in eine neue Form zu binden, das religiöse Bewußtsein der Gegenwart in die Einheit des Systems zu fassen, in seinem innern und nothwendigen Zusammenhange darzustellen. An der Spitze dieser modernen Theologie stehen die Namen zweier Männer, die beide aus der romantischen Gährung hervorgegangen, ohne die Verirrungen derselben zu theilen, die den Verstand wieder aufnahmen in die Speculation, die die Wissenschaft wieder mit dem Glau-

den versöhnten, die, so verschiedene Wege sie auch sonst wandelten, die immanente Einheit, die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, zur Grundlage ihres Systems machten.

Wir meinen die Beiden: Hegel und Schleiermacher. Hegel steht in einem doppelten Gegensatze zu seiner Zeit. Er hat von der alten Aufklärungsperiode wie von der romantischen Gährung, aus der er hervorging, sich gleicherweise abgewandt. Aber — nicht zu leugnen ist es, am stärksten ist seine Antipathie, am schroffsten ist seine Abstoßung gegen Aufklärung und Rationalismus, gegen das rationalistische Subject, das bornirte, praktisch-verständige, welches sich von dem Absoluten hinweggewandt, sich auf sich gestellt hat und sich in seiner elenden Nützlichkeitsmoral befriedigt, meinend, damit alle Höhen und Tiefen des menschlichen Geistes ermessen zu haben. Hegel ist eine gewaltige, gediegene, man möchte sagen, geistig-massive Natur. Er hat die ganze Leerheit des sich auf sich stellenden, außerhalb des Objects stehenden und über dasselbe raisonnirenden Subjects erfahren; er dürstet nach Objectivität, er will sich versenken in die absolute Substanz, eine Philosophie geben, welche sich nicht beruhigt bei der vermeintlichen Erkenntniß, daß man von dem Göttlichen nichts erkennen könne. Er hat mit seiner ganzen Zeit den heißen Drang nach erneuerter und innerlicher Vertiefung in das absolute Wesen der Dinge empfunden und dies Gefühl mit

wunderbarer Kraft ausgesprochen. So sagt er in seiner „Phänomenologie": „Der Geist ist durch die substanzlose Reflexion hindurch und über sie hinausgegangen. Von den Träbern sich hinwegwendend, verlangt er nur von der Philosophie nicht sowol das Wissen Dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Sinnes erst wieder durch sie zu gelangen. Während früher der Blick, statt in der Gegenwart zu weilen, zum göttlichen Wesen hinaufglitt und nur mit Zwang auf das Irdische geheftet werden konnte, scheint jetzt die Noth des Gegentheils vorhanden. Denn der Sinn ist so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, um ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer, nur nach dem dürftigen Gefühl der Göttlichkeit überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen."

Hegel will nun, und das ist der Kern seiner Philosophie, die absolute Substanz mit dem Subject, die Spinozistische Philosophie mit der Fichte'schen versöhnen. Er hat das Recht und die unendliche Bedeutung des Selbstbewußtseins, das Fichte zur Geltung gebracht, in seiner Tiefe erfahren, er ist von dem Gedanken durchdrungen, daß nichts für den Menschen einen Werth hat, was nicht durch sein Selbstbewußtsein hindurchgegangen und sich vor demselben bewährt hat.

Aber er hat auch die völlige Hohlheit desselben erkannt, sobald nicht das Absolute selbst als seine Grundlage, als sein eigenes Wesen gesetzt ist. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist daher: das Absolute ist Proceß, ist die Selbstentwickelung der Substanz zum Subject. Damit sollen Wahrheit und Wissen, Object und Subject, Idee und Wirklichkeit, oder um alle diese Gegensätze kurz zusammenzufassen, Göttliches und Menschliches in ihrer Tiefe versöhnt, sie sollen als zusammengehörende Momente Eines Processes erkannt werden.

Soll ich sogleich sagen, wie sich diese Idee theologisch äußerte? Für die Dogmatik hatte sie die Bedeutung, daß die völlig äußerlichen und verschlissenen Offenbarungsvorstellungen der Supranaturalisten umgebildet und tiefer gefaßt wurden. So: daß die Offenbarung sich bewahrheitete als eine ewige, continuirliche, innerliche, durch die ganze Geschichte hindurchgehende, als der immanente Proceß des göttlichen Lebens im menschlichen. Der Offenbarungsbegriff wurde also wieder zu Ehren gebracht, aber zugleich wesentlich verändert, denn aus der äußerlichen Offenbarung wurde eine innerliche, aus der einmaligen eine ewige, aus der particularistischen eine universale, aus der wunderbaren eine geistig-nothwendige. Ganz ähnlich erging es der Lehre von der Menschwerdung Gottes. Auch sie, welche die Rationalisten leichtsinnig verschleudert, ihren tiefern speculativen Gehalt nicht

ahnend, wurde wieder aufgenommen, ja als der Kern des Christenthums erkannt und in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Freilich war diese philosophische Menschwerdung Gottes, näher betrachtet, eine ganz andere als die theologische, denn auch sie war nicht eine einmalige, sondern eine ewige, nicht eine exclusive, die sich nur in der Person Christi vollzog, sondern eine solche, welche die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen als zweier zusammenhängender Momente Eines Processes zur Voraussetzung hatte.

In dem Allen stehen Hegel und Schelling noch auf Einer Linie, sie verfolgen dasselbe Ziel, ja! Schelling gebührt das Verdienst, zuerst mit genialer Kraft den Gedanken der ewigen Menschwerdung Gottes und seiner durch die Geschichte hindurchgehenden Offenbarung wieder ans Licht gezogen und diesen vom Rationalismus verworfenen Eckstein zur Grundlage seines philosophischen Systems gemacht zu haben. Der Unterschied zwischen Schelling und Hegel, wie er namentlich in der wundervollen Vorrede zur „Phänomenologie" mit hinreißender Kraft ausgesprochen, bestand darin, daß Hegel für die Ergreifung des Absoluten nicht die Form der Unmittelbarkeit (des Gefühls, wie Schleiermacher, der intellectuellen Anschauung, wie Schelling wollte) für die höchste hielt, sondern vielmehr die der Vermittelung, des begreifenden Erkennens. Er stellte sich damit der ganzen Ro-

mantik mit ihrer Gefühls- und Phantasieschwelgerei, mit ihrer Unmittelbarkeitsmanie entgegen. Er erhob im Namen der Wissenschaft eine gewaltige Polemik nicht allein gegen Schelling, nein! ebenso sehr und noch mehr gegen Fries, Jacobi, Hamann, Schleiermacher, gegen die Romantiker allesammt. Man muß sich das übertriebene Genialitätswesen, das Pochen auf das Gefühl, das halb poetische, halb prophetische Gerede jener Zeit vergegenwärtigen, um den wissenschaftlichen Zorn Hegel's begreifen und würdigen zu können, der mit Recht fürchtete, daß bei diesem Schwall der Begeisterung alles verständige Urtheil verloren gehe, daß sich die Philosophie in Fühlen, Anschauen und Ahnen, in die Willkür eines geistreichen Dilettantismus auflösen werde. Die Zucht des Denkens in einer geistig dissoluten Zeit, die Arbeit der Wissenschaft in einer Periode genialer Genußsucht wieder in ihr Recht eingeführt zu haben — das ist nicht das geringste Verdienst Hegel's und vornehmlich war es diese Energie des Denkens, die Unwiderstehlichkeit seiner logischen Kraft, welche ihm die Gewalt gab über seine Zeit und ihn zum geistigen Herrscher fast auf ein Menschenalter erhob. Sah sich doch selbst der geniale Urheber der Identitätsphilosophie von diesem „später Gekommenen" verdrängt, in dem er nur einen zweiten Wolf, einen schematisirenden Verbreiter seiner eigenen Ideen zu erkennen vermochte.

Aber — es ist unleugbar, gerade mit dieser logi-

schen Kraft Hegel's hing sehr nahe zusammen eine Verirrung, die in der Anwendung seiner Philosophie auf die Theologie oft genug und nicht mit Unrecht gerügt ist —, ich meine die scholastische.

Der erste Jubel der Speculation, nach langer Gedankenleere wieder in die Tiefen des christlichen Inhalts hinabgestiegen zu sein, steigerte sich zu dem Wahn, als ob das orthodoxe Dogma und die moderne Speculation wirklich an allen Punkten zusammengingen, ihrem ganzen Inhalt nach sich deckten und nur der Form nach verschieden seien. So geschah es, daß der ganze Inhalt der Vorstellung, ohne durch das Feuer der Kritik wirklich hindurchgegangen zu sein, wieder hineingelegt wurde in den Begriff, daß die Personen-Trinität, die beiden Naturen bis zur communicatio idiomatum, die Erbsünde und die Stellvertretung ohne weitere kritische Bedenken orthodox construirt und die Versöhnung von Glauben und Wissen als der Triumph der neuen Philosophie laut verkündet wurde. Daub, Marheineke, Hinrichs, Göschel, Conradi, Rosenkranz, Erdmann waren es vornehmlich, die dieser Verwirrung nach Kräften Vorschub leisteten, die die scholastischen Constructionen nach allen Seiten hin durchführten und das Zeitalter mit einer durch und durch unwahren, eingebildeten Rechtgläubigkeit beschenkten. Viel trug dazu bei der allgemeine Restaurationstrieb, der nach dem Befreiungskriege, von den Regierungen [illegible]sgehend und zunächst auf dem politischen Ge-

biete wirksam, auch die Theologie mit ergriff. Hegel kam im Jahre 1818 nach Berlin, also zu einer Zeit, da die politische Restauration in vollem Zuge war, als die Bemühungen der Regierungen dahin gingen, die noch von den Freiheitskriegen nachvibrirenden Aufregungen zu dämpfen, alle in der Nation aufwallenden Wünsche und idealen Hoffnungen auf das rechte bureaukratische Maß zurückzuführen. Man hatte es hier freilich nicht allein mit jugendlichem bis zum verbrecherischen Fanatismus eines Sand sich steigerndem Uebermuth, nicht allein mit der deutschen Burschenschaft oder den Excessen der Wartburgsfeier, nicht allein mit einzelnen exaltirten Universitätsprofessoren, einem Luden, Fries, Oken oder Jahn zu thun, es handelte sich in der That um Größeres, um die Zukunft Deutschlands, es handelte sich darum, ob aus dem Feuer dieser Freiheitskriege ein neues, ein politisch und sittlich wiedergeborenes Deutschland hervorgehen solle oder nicht; ob es mit Einem Worte zu einer politischen Regeneration oder nur zu einer Restauration komme. Und Hegel stand hier mit seinem Widerwillen gegen allen abstracten Idealismus, mit seiner tiefgehenden Abneigung gegen alle leere Exaltation auf Seiten der Restauration. Er sprach sich überall sehr stark gegen die Politik der Wünsche und Ideale aus, ihm war Fries „der Heerführer aller Seichtigkeit", er hatte nur Beistimmung für die Vertreibung De Wette's aus Berlin, er war es, zu dem

die ehemaligen Burschenschafter Fr. Förster, v. Hennig, Heinr. Leo wallfahrteten, um sich durch ihn von ihren alten politischen Sünden lossprechen und durch ihn convertiren zu lassen. Und in der That, der bekannte Satz Hegel's: „Was wirklich ist, das ist vernünftig", schien nur allzu geeignet zur Verherrlichung jedes status quo, zu einem politischen wie theologischen Positivismus. Freilich fügte Hegel zu seiner Vertheidigung hinzu: unter Wirklichkeit sei nicht Alles zu verstehen, was blos existire, auch das Schlechteste und Trivialste; vielmehr sei dies Wort im eminenten Sinne zu nehmen als das von der Idee erfüllte Sein. Aber diese authentische Interpretation half nicht sehr viel; da ja in der Anwendung des Satzes sich die Neigung nur allzu sehr kundgab, alles Thatsächliche zu construiren, mit dem Gedanken zu erfassen und als Dasjenige, was so sein müsse und nicht anders sein könne, zu erweisen. Die kritiklose Construction der Wirklichkeit war überwiegend. Die Speculation absorbirte noch die Kritik. Es fehlte Hegel selbst entschieden an Sinn und Talent nach dieser Richtung, wie aus den vielfach ironischen und abschätzigen Urtheilen über Wolf und Niebuhr deutlich hervorgeht. Freilich hatte er in seinen Geschichtsconstructionen en gros kaum noch Zeit für kritische Details, für die Ausscheidung der wahren Wirklichkeit aus der angeblichen und schlechten. Er nahm die Geschichte nur noch in Bausch und Bogen, in großen Massen, um

in ihr die reiche und nothwendige Entwickelung der Idee nachzuweisen. So schlug denn der Satz: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig", in seiner theologischen Anwendung gar oft in Dogmatismus um; die philosophische Speculation und das orthodoxe Dogma setzten sich nirgends gründlich und aufrichtig auseinander. So blieb denn auch jene für die Theologie unendlich wichtige Idee der Menschwerdung mindestens in einer gewissen Amphibolie stehen. Sie wurde ohne weiteres auf die historische Person Jesu von Nazareth angewandt, ohne daß eine genaue Rechenschaft darüber gegeben, in welchem Sinne sie gerade in diesem Einzelnen erfüllt wurde und ob in einer specifischen für alle Andern unerreichbaren Weise. Die theologischen Schüler Hegel's, namentlich die der ersten Periode angehörenden, gingen darauf um ein Bedeutendes weiter. Was der Meister unbestimmt gelassen, das Verhältniß des historischen Jesus zu der Idee der Gott-Menschheit, das füllten sie aus, und zwar im Sinne der Orthodoxie. Sie construirten den historischen Christus als den absoluten Punkt in der Weltgeschichte, als die absolute Verwirklichung der Idee, die sich sonst nur in relativer und unvollkommener Weise darstelle. Sie machten den Weg von oben nach unten, sie gingen von der Idee des Gott-Menschen aus, sie zeigten, daß diese eine nothwendige sei, und schlossen dann, daß die Nothwendigkeit auch eine historische Wirklichkeit haben müsse und

daß sie diese in Jesu von Nazareth erhalten habe. Der letzte Schluß enthielt offenbar einen Sprung, und eine Frage, zu deren Beantwortung der historische Weg eingeschlagen werden mußte, wurde einfach durch eine Construction von oben her gelöst. Hier ist es nun, wo Strauß eingreift in die Entwickelung der Hegel'schen Philosophie. Der Fortschritt, den er begründete, bestand darin, daß er zuerst den Uebergang von der eigentlichen Speculation zu den historisch-kritischen Fragen machte, daß er die vielen Unbestimmtheiten und Verwirrungen entfernte, welche sich auf diesem Uebergange eingeschlichen, daß er die orthodoxen Selbsttäuschungen und Irrthümer, mit denen sich die erste Generation der Hegelianer trug, rückhaltlos aufdeckte; daß er den wesentlichen Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff, zwischen Dogma und Speculation hervorhob und an allen einzelnen Punkten mit unbestochener Gewissenhaftigkeit nachwies.

Aber — die Hegel'sche Philosophie, an der wir soeben eine übertriebene Vorliebe für das Bestehende, eine Vergötterung der Wirklichkeit, — theologisch ausgedrückt eine Hinneigung zum Dogmatismus wahrnahmen — litt doch, genauer besehen, ebenso sehr an dem scheinbar entgegengesetzten Gebrechen. Nämlich an einem leeren Formalismus, an einem solchen, der den ganzen Werth und Reichthum der Wirklichkeit gar nicht zu erkennen und zu erschöpfen

vermag. Die Kehrseite jenes Positivismus war eine abstracte Begriffsvergötterung, ein ganz unfruchtbares Construiren von oben herab, welches nie an die wirklichen Thatsachen herankam, vielmehr immer in einem todten Begriff, in einem logischen Schema hängen blieb. Trotz aller Versicherungen des Gegentheils —, die Logik war und blieb das Alles Beherrschende, die logischen Kategorien der weitesten Art, das Ansichsein, Fürsichsein und Anundfürsichsein, die Indifferenz, Differenz und Einheit der Differenz und Indifferenz, die Objectivität, Subjectivität und Einheit der Objectivität und Subjectivität — u. s. w. u. s. w. vertraten die Stelle der geschichtlichen Kategorien, mit ihnen wurde fortwährend gearbeitet, durch sie wurde gleichsam der Geschichte, welche man speculativ begreifen wollte, alles Blut ausgesogen, und nicht lebendige Charaktere, sondern todte Begriffsschemen, nicht reelle Persönlichkeiten, sondern geisterhafte Allgemeinheiten bestimmten die Ereignisse.

Ein eigenes Schicksal, welches diese „Philosophie der Wirklichkeit" hatte! Ein beständiges Schwanken zwischen schlechter Empirie und abstracter Formel! Zwischen Construiren des Einzelnen und Unfähigkeit für das Individuelle! Eine Philosophie der Geschichte, bei welcher die Geschichte die Philosophie verunreinigte und die Philosophie die Geschichte ausdörrte!

Und in der Anwendung dieser Philosophie auf das Christenthum trat es deutlich hervor, wie nicht einmal

die Elemente desselben rein und sicher erfaßt wurden. Vor allem, die ganze ethische Seite des Christenthums, die vom Rationalismus so ausschließlich, freilich auch so oberflächlich hervorgehoben war, wurde hier nicht allein gering gehalten, sondern auch angetastet und untergraben. Das Recht der Freiheit und der Persönlichkeit, die Wurzel aller Sittlichkeit, wurde durch die Macht der Nothwendigkeit erdrückt. Der Mensch wurde zu einem verschwindenden Moment in der Dialektik des Absoluten.

Und — was das Schlimmste — dies Absolute hatte in sich selbst keinen Kern der Persönlichkeit. Es war vielmehr nur eine Abstraction, ein absolutes Sein, das erst in der Welt und durch sie, das erst im menschlichen Bewußtsein zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Das Absolute ist bei Hegel nicht das die Welt setzende Princip, sondern nur das in der Welt werdende, oder genauer, es gibt hier kein Princip, welches als solches das Vollste, das Schöpferische ist, sondern nur einen Anfang, der als solcher das Abstracteste ist.

Wenn der Hegel'schen Philosophie vielfach der Pantheismus vorgeworfen worden, so ist, abgesehen von allen Gehässigkeiten, welche einen solchen Vorwurf begleiten, diese Beschuldigung wenigstens nicht genau, denn der Gott, der seine Wirklichkeit und Vollendung erst in der Welt, im Menschengeiste feiert, ist nicht sowol Alles als Nichts, ist eine Ab-

straction, und der wirkliche Gott ist eben der Mensch.

Der Standpunkt dieser Philosophie wird also am richtigsten bezeichnet werden als der des Umschlagens von Pantheismus in Anthropologismus, und wenn auch Hegel selbst und seine eigentlichen Schüler nie einem nackten Anthropologismus zugestimmt haben, wie er später in Feuerbach zutage gekommen; wenn Hegel sicherlich diese Consequenzen verworfen haben würde, so gilt doch von seiner Philosophie außer Zweifel, daß sie in einem innern Zwiespalt, gleichsam in der Schwebe zwischen Pantheismus und Anthropologismus gestanden und daß Feuerbach nur als ihr letzter und nothwendiger Ausläufer angesehen werden muß.

Er hat wirklich nichts Anderes gethan, als daß er sich zwischen Pantheismus und Atheismus entschied; daß er den pantheistischen Hintergrund abbrach, die ganze Metaphysik als ein Reich von Schemen zerstörte, woraus dann von selbst folgte, daß der Mensch, die concrete Darstellung des Absoluten, die Spitze der wirklichen Welt, das Resultat des Entwickelungsprocesses, als der Gott dieser Welt hintrat.

Ich habe hier diese Ausgänge der Hegel'schen Philosophie nur andeuten können, hier, wo es sich darum handelte, die Bedeutung Hegel's für die moderne Theologie im Allgemeinen festzustellen; ich werde aber die Strauß'sche Kritik wie die Feuerbach'sche Anthropo-

logie noch ausführlicher besprechen müssen, da sie die eigentlichen Spitzen der Auflösungstheologie bezeichnen und gleichsam als die Häupter des Convents in dem Revolutionsdrama auftreten.

Hier nur so viel: die Hegel'sche Philosophie hat in ihrem Verhältniß zur Theologie einen raschen und verhängnißvollen Lauf durchgemacht, von den Höhen orthodoxer Scholastik herab bis in die tiefen Abgründe der Atheologie und des Atheismus. So hypercon- servativ der Anfang, so verzweiflungsvoll nihilistisch das Ende, so eingebildet die Rechtgläubigkeit des Anfangs, so frech die Ungläubigkeit des Endes.

Einen ganz andern, einen gerade entgegengesetzten Verlauf hat bekanntlich die Schleiermacher'sche Theologie gehabt.

Sie fing an mit den Reden über die Religion, mit unverhülltem Pantheismus. Sie war in ihrem Urheber erfüllt mit scharfer Kritik, mit souveräner Verachtung gegen seine geistlosen Standesgenossen —, aber sie wurde im weitern Verlaufe immer anschließender und versöhnlicher. Die Schüler Schleiermacher's haben sich der bei weitem größern Zahl nach immer tiefer in den positiven Gehalt nicht der Religion allein, nein! auch der alten Dogmatik eingesponnen und längst den Anfangspunkt des Meisters, seine kecken von romantischem Uebermuth strömenden Provocationen, seine schneidige und zerstörende Dialektik vergessen, um den alten Inhalt mit einigen von ihm entlehnten

Gedanken dem Bewußtsein der Gegenwart nahezubringen.

Wenn, wie schon angedeutet, die moderne Theologie nicht mehr in den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus gebracht werden kann, wenn vielmehr dieser Gegensatz ein ganz anderer geworden und als der der zersetzenden, oder der kritischen Theologie und der restaurirenden, oder der Symboltheologie bezeichnet werden muß, so stehen die Schüler Schleiermacher's der größern Zahl nach der letztern Seite viel näher als der erstern; ja sie haben recht eigentlich den Uebergang gebildet und die Brücke geschlagen für unsern heutigen Confessionalismus, so unbequem er ihnen auch mit der Zeit geworden, und so wenig Dank sie dafür geerntet haben.

So viel ist übrigens gleich von vornherein zuzugeben, daß der Einfluß Schleiermacher's, wenn auch sein Auftreten weniger geräusch- und prätensionsvoll war als das Hegel's, wenngleich hier nicht ein ganz neues, absolutes Wissen verheißen wurde — doch ein ungleich nachhaltigerer, ein stille und innerlich umbildender war; daß Schleiermacher's Einwirkungen noch immer fortgehen, während die Hegel's erschöpft und ausgelebt sind, daß aus dem Boden, welchen Schleiermacher für die Theologie zubereitet, noch immer neue Wissenskeime treiben, und daß, obgleich er nicht eine geschlossene Schule gebildet, eine

Baumgarten in Rostock, ja das in diesem Augenblick äußerste Extrem moderner Kirchlichkeit, Kliefoth, bei denen Allen noch jetzt die Schleiermacher'schen Influenzirungen unverkennbar sind, auf der andern die äußersten Spitzen der Kritik: Ch. F. Baur und Strauß.

Es wird von diesen Beiden noch ausführlicher die Rede sein. Hier nur so viel: auch Baur ist von Schleiermacher ausgegangen; seine erste Schrift über Mythologie ist noch ganz von diesem Standpunkte aus geschrieben. Und gerade sein Ursprung von Schleiermacher her hat, so scheint es, ihm die kritische Richtung erhalten, die sonst bei den Hegelianern so wenig zu finden. Ueberhaupt ist die Vereinigung Schleiermacher'scher und Hegel'scher Bildung, in Norddeutschland so selten, in Schwaben eine sehr gewöhnliche, und die Eigenthümlichkeit der neuen tübinger Schule ist nicht zum geringsten Theile aus dieser Verbindung verständigen kritischen Sinnes mit Speculation zu erklären. Dies gilt auch von Strauß. Ueber ihn wurde bei seinem ersten Auftreten zwischen der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Schule ein wunderlicher Streit geführt, in welchem jede derselben ihn von sich abwies und der andern wie einen Spielball zuwarf. — Das Wahre an diesem lächerlichen Beginnen war, daß Strauß in der That weder aus der Hegel'schen noch der Schleiermacher'schen Theologie allein, sondern nur aus einer ei-

genthümlichen Mischung der sonst sich feindlich berührenden Elemente erklärt werden kann. Die Hegel'sche Philosophie allein war nicht im Stande eine solche Erscheinung hervorzubringen. Höchstens die ihr zugrunde liegende Idee der Immanenz und die Abneigung gegen die Wunder, „diese geistloseste Weise der Beglaubigung", wie schon Hegel sie genannt, gab den Antrieb, bildete die Voraussetzung für die einzelnen kritischen Operationen, welche ja vorzugsweise darauf hinausgingen, die Wundererzählungen der evangelischen Geschichte ihres historischen Charakters zu entkleiden, sie in Mythen aufzulösen. Aber die ganze Ausführung, die kritische Arbeit im Einzelnen, war nicht in der Hegel'schen Schule erlernt. Vielmehr waren die von Semler und Eichhorn ausgehenden Untersuchungen über den Kanon und die einzelnen Schriften desselben in rationalistischen Kreisen zuerst weiter geführt und hatten dann ihren Höhepunkt in den Arbeiten De Wette's, Schleiermacher's, Gieseler's erreicht. Schleiermacher zuerst hatte Vorlesungen über das Leben Jesu in Berlin gehalten, voll von zersetzender Skepsis, von combinirendem Scharfsinn. Vorzugsweise um sie zu hören, ging der damalige Repetent David Strauß 1831 von Tübingen nach Berlin. Sie gaben ihm den stärksten Anstoß zu seinem Zerstörungswerk.

So weit also gehen die Schleiermacher'schen Impulse. In alle Höhen und Tiefen unserer Theologie, von einem Pole zum andern.

Es ist gewiß nicht leicht, die ganze wissenschaftliche Bedeutung dieses einzigen Mannes in ein paar arme Worte, in ein paar allgemeine Kategorien zusammenzufassen. Schleiermacher war unendlich verschieden von Hegel, in seiner Persönlichkeit wie in seiner Wissenschaft. Beide Männer haben sich nie nahe gestanden, so nahe sie auch äußerlich einander gestellt waren in ihrem gemeinsamen Wirken an der neugestifteten Universität Berlin, dem Centralpunkte deutscher Wissenschaft, von dem damals auf das gesammte erneute und befreite Deutschland eine geistig-befruchtende Kraft ausging, ohne Gleichen. Unter den ersten Geistern unserer Nation, welche hier versammelt wurden, standen diese beiden Männer in erster Reihe. Aber sie berührten sich fast nur, um sich abzustoßen, eine tiefgehende Antipathie erfüllte sie bis zu Ende. Strauß hat einmal die beiden Theologen Daub und Schleiermacher in der Grundverschiedenheit ihres Charakters verglichen mit den Homerischen Helden Ajax und Ulysses — vielleicht ließe sich diese Vergleichung auf Hegel und Schleiermacher mit demselben Rechte anwenden. — Denn, wie Hegel's Eigenthümlichkeit substantielle Gediegenheit war, die in den Grund der Dinge, in die unaufgeschlossenen Tiefen des Universums hinabdringt, so war Schleiermacher im Leben wie in der Wissenschaft der Repräsentant der Subjectivität, der Mann der rastlosesten Beweglichkeit, des beißendsten Witzes wie des erregbarsten Gefühls. Es war

in ihm eine wunderbare Federkraft und Agilität des Geistes. Eine dialektische Virtuosität nicht allein des Wissens, sondern auch des Wollens, nicht allein intellectueller, sondern ebenso sehr ethischer Art. — Aber bei dieser immer Funken sprühenden Dialektik, bei dieser rastlosen Beweglichkeit seines sittlichen Strebens und Arbeitens offenbarte sich zugleich — und eben in diesem Contraste lag die unwiderstehliche Gewalt seiner Persönlichkeit — eine tiefe Innerlichkeit des zartesten Gemüthslebens, in welche das freie dialektische Spiel immer wieder zurückgelenkt wurde, in der die Unruhe seines Geistes zur Ruhe und Versöhnung einkehrte, in der alle Gegensätze sich wieder auflösten, alle flutenden Zweifel ihren festen Ankergrund fanden.

Daß ich es ganz kurz sage, in ihm war eine seltene Vereinigung von tiefer und sublimer Religiosität, von Mystik im besten Sinne des Worts, und unendlich beweglicher Verstandesreflexion.

Durch die Vereinigung dieser beiden Elemente hatte er die tief einschneidende Wirksamkeit in der Zeit, die reinigende und die belebende, die auflösende und die auferbauende Kraft.

Der Hauptanstoß, welcher von Schleiermacher ausging, kam von einer ganz andern Seite als der von Hegel. Wenn dieser auf die metaphysischen Grundprobleme zurückging, die göttliche Trinität, das Ver-

hältniß von Gott und Welt, auf die Idee der Menschwerdung und Offenbarung; so blieben bei Schleiermacher, wenigstens in seinen eigentlich theologischen Schriften, diese letzten Ausgänge gleichsam verdeckt. Nur in den „Reden über die Religion" trat er offen mit einem gewissen trunkenen, noch von der Romantik her überschäumenden Enthusiasmus für die pantheistische Gottversenkung, für den „heiligen" Spinoza hervor, nur in seiner Dialektik hat er, hier freilich mit viel größerer Umsicht und Mäßigung, das immanente Verhältniß von Gott und Welt als nothwendig zusammengehörender Correlata bestimmt — sonst überall läßt er diese letzten speculativen Probleme ungelöst und ihre Beantwortung nur errathen. Von der größten und weitgreifendsten Bedeutung dagegen und der Ausgangspunkt seiner ganzen reformatorischen Thätigkeit war die Analyse des Wesens der Religion. Er hat gleichsam diese lange verschüttete Region des Geistes von neuem entdeckt, er hat die Religion, die damals von den Brosamen der Moral oder der Dogmatik lebte, wieder in ihre eigenen Rechte eingesetzt, die ihr eigene Provinz des Geisteslebens ihr erobert und sie damit wieder zu Ehren gebracht gegenüber den Gebildeten unter ihren Verächtern. Es ist dies für das erste Auftreten Schleiermacher's sehr charakteristisch. Er will die Gebildeten wieder gewinnen für die Religion, ihnen zeigen, daß Das, was sie bis dahin für Religion genommen und als solche

verachtet, gar nicht Religion war, sondern nur ein todter Niederschlag derselben, daß die Religion nicht nur mit dem freiesten Leben des Geistes sich versöhnen lasse, nicht nur mit den schönsten Blüten des Geistes sich schmücken dürfe, nein! daß sie selbst die lebendige Quelle und die tiefste Wurzel alles Geisteslebens, das freieste und innerlichste Weben des Gemüthes sei. Diese Stellung zur Bildung, welche mit der Religion versöhnt werden soll, ebenso wie die Religion mit der Bildung, ist der Schleiermacher'schen Theologie durchweg eigen geblieben. Und war doch Niemand zur Lösung solcher Aufgabe, an der die Rationalisten aufs kläglichste gescheitert, geeigneter als eben Schleiermacher! Er, der Mann des zartesten Gefühls, des durchdringendsten Verstandes, der umfassendsten, durch die Kenntniß des classischen Alterthums wie der Philosophie bereicherten Geistesbildung! Stand er doch wirklich auf der Höhe der Zeit und war zugleich in alle Tiefen ihres gewaltigen und unbefriedigten Strebens hinabgestiegen! Hatte er sich doch die Religion in der erregtesten, innerlichsten, geistig-sublimirtesten Form, in derjenigen, in welcher sie mit allen Bildungs- und Wissenselementen der Gegenwart wohl vereinbar ist, erhalten! — Der Gedanke, daß die Religion eine primitive Kraft sei, die allen Vermittelungen des Thuns wie des Denkens vorangehe, hat nach allen Seiten hin fruchtbare Consequenzen gehabt. Auf die Dogmatik namentlich hat er eine gründ-

lich reinigende und aufräumende Wirksamkeit ausgeübt. — Denn die höchste Norm war nun nicht mehr, wie bisher, der Buchstabe der Schrift, oder eine dogmatische Formel, oder ein Grundsatz des gesunden Menschenverstandes, sondern das religiöse Gefühl, der Zustand des frommen Selbstbewußtseins, vor dem sich ein jeder Lehrsatz bewähren, in dem er seinen Widerklang finden mußte. So wurde denn, und mit vollem Rechte, ein gut Theil des alten dogmatischen Materials als gar nicht in die Darstellung des religiösen Lebens gehörend über Bord geworfen, der Geschichte, der Kosmologie, der Metaphysik überwiesen; der übrigbleibende Kern aber wurde so gereinigt von der äußerlichen und schlecht supranaturalistischen Vorstellung, daß Schleiermacher mit Recht der Gründer der neuen Dogmatik genannt wird. Und hier zeigt sich die tief eindringende, überall aufräumende, zur Rechten und zur Linken abschneidende, eine neue Bahn brechende Kraft seiner Dialektik. Denn darin liegt der wahrhaft epochemachende Werth der Schleiermacher'schen „Dogmatik", dieses classischen Werkes, dem aus den letzten drei Jahrhunderten nichts, aus der Zeit der Reformation nur Calvin's „Institutionen" zur Seite gestellt werden kann, daß das religiöse Gefühl mit sicherm Takte alles für den Glauben Wesentliche hervorhob, während alle die dürren Aeste der Dogmatik und alle die Auswüchse eines äußerlichen Vorstellens mit dem scharfen Messer der Kritik weggeschnitten wurden.

Schleiermacher hat auch darin gezeigt, daß er in den Mittelpunkt des Glaubens viel tiefer eingedrungen als Hegel, daß er nicht die metaphysische Formel der Dreieinigkeit, sondern die volle anthropologische Mitte der Erlösung in den Vordergrund gestellt, daß er mit Einem Wort den ganzen religiösen Inhalt des Christenthums von dem Begriff der Erlösung und des Erlösers aus einheitlich entwickelt hat. Die Schleiermacher'sche Dogmatik ist deshalb so tief eingeschlagen in das Bewußtsein der Zeit, weil sie das innerste Streben derselben so richtig getroffen, weil sie einen Kern des Christenthums ausgesondert, reicher und lebensvoller als der Rationalismus es vermocht, zugleich aber bei dieser Vertiefung in das innerste Wesen des Christenthums mit großer Freiheit Alles preisgegeben, was nur zu den Außenwerken gehört, was nur einen vorübergehenden Werth hat und dem Geiste unserer Zeit nicht mehr assimilirt werden kann. Ich erinnere an seine Kritik der Erbsünde, die nach seiner Darstellung nichts Anderes ist als die Gemeinschaftssünde, an seine Umbildung der alten juridischen Stellvertretungslehre, aus der er eine Lebensgemeinschaft mit Christo machte, an seine Kritik der Lehre von den beiden Naturen, von der Dreieinigkeit u. s. w. Aber freilich, wie sehr ist diese reinigende und geistig umbildende Thätigkeit Schleiermacher's später vergessen und in den Hintergrund gestellt worden! Wie wenige gab es von seinen Schülern, welche ein so geschärftes

wissenschaftliches Gewissen bewahrten, daß sie sich mit einem Kern des Christenthums, wie Schleiermacher ihn geboten, genügt, wie wenige, welche die scharfe kritische Spürkraft und wahrhafte Geistesfreiheit mit inniger Religiosität verbanden wie er; wie viele dagegen, die nur dem praktischen Triebe folgten, der verfallenen Kirche wieder aufzuhelfen, und die sogleich darangingen, den neuen Bau zu beginnen, ohne die ungeheure Masse des Schuttes hinwegzuräumen, ohne die alten Bausteine genauer zu untersuchen, die sie zur Grundlage des Gebäudes machten! Der wirkliche Schleiermacher war den Meisten viel zu scharf und spitzig, viel zu unruhig und skeptisch, und sie fanden es bequemer und praktischer, ihn zu ihrem eigenen Bedürfniß herabzuziehen, als sich zu ihm zu erheben.

Das eclatanteste Beispiel einer solchen Art von Schleiermacherianismus ist die „Dogmatik" von Twesten. Dies äußerlich sehr abgeglättete und wohlgeschriebene, aber ganz unproductive Werk liefert den Beweis, wie wohl ausführbar es ist, die orthodoxe Dogmatik mit Schleiermacher's Sätzen aufzuputzen, die Lehre vom Gefühl als dem Quellpunkt der Religion vorzutragen und dabei den ganzen Inhalt der alten Dogmatik wohlerhalten wieder vorzuführen, unter dem Vorgeben, Alles dies finde sich im christlichen Gefühl wieder; die Trinität mit ihren scholastischen Bestimmungen, die beiden Naturen, ja! der Teufel in eigener Person, dessen sich Herr

Twesten mit besonderer Wärme und Vorliebe angenommen. — Wir finden in diesen und ähnlichen dogmatischen Werken wol das Bestreben, im Einzelnen Manches auszubessern und abzufeilen, manche Härten der alten Dogmatik abzustumpfen, manchen Aeußerlichkeiten eine Wendung nach innen zu geben, und es wird oft genug wiederholt, an die Stelle der mechanischen Weltanschauung solle die organische treten; aber nirgends sehen wir reine Formen, volle Consequenzen, neue Fundamente; die Kritik soll nur die Haut ritzen, nirgends ins faule Fleisch einschneiden, sodaß schließlich eine sehr unklare Mischung des Modernen und des Altgläubigen, des speculativen Gedankens und der supranaturalistischen Vorstellung, der freien Wissenschaft und des biblischen Glaubens die Folge solchen Strebens ist. So wurde denn nach allen Seiten hin retractirt. In der Dogmatik wurde es Sitte, den Sabellianismus Schleiermacher's aufzugeben und, Twesten's gar nicht zu gedenken, übernahm Nitzsch es namentlich, wenn auch in etwas zögernder und dunkel räthselnder Weise, die Bedenken Lücke's über die ontologische Trinität zu beschwichtigen, ihm auf den rechten Weg zu verhelfen. Ferner kam man innerhalb des Schleiermacher'schen Kreises auch darin bald überein, daß das Judenthum mit dem Alten Testament aus seiner Erniedrigung wieder zu erheben, daß hier ein heiliges Land göttlicher Erweisungen sei, eine engere heilige Geschichte in der gro-

ßen Profangeschichte, wie Nitzsch ausführte und Umbreit accompagnirte, wozu sich denn auch wol noch ein kopfschüttelndes Bedauern über Schleiermacher's Unbekanntschaft mit dem Alten Testamente, über seine Unkenntniß der hebräischen Sprache gesellte.

Und wie es überhaupt Sitte wurde in diesen Kreisen, von einer tiefern Erfassung dieses oder jenes Dogmas zu reden, so namentlich fand man, daß es der Schleiermacher'schen Sündenlehre noch gar sehr an dieser Tiefe gebreche, und man erfand im Anschluß an Jakob Böhme'sche Speculationen eine neue Sündentheorie, die freilich ebenso wenig mit der biblischen wie mit der symbolischen Auffassung zu vereinigen, welche aber wenigstens die dunkeln Schatten einer vorzeitlichen und unauslöschlich fortwirkenden Sündenthat auf das ganze Menschengeschlecht warf. Es ist gewiß charakteristisch, daß die bedeutendste dogmatische Monographie in dieser Richtung, das Werk J. Müller's von der Sünde, so sorgfältig und sauber es auch im Einzelnen gearbeitet ist, so fein auch das Reflexionsgespinnst sein mag, doch seinem letzten Resultat nach keinen andern Werth hat als den einer seltsamen und abenteuerlichen Hypothese, die selbst von den Verehrern ihres Urhebers nur als eine wissenschaftliche „Curiosität" betrachtet wird.

Auch war es gewiß nicht zufällig, daß gleichzeitig eine tiefere Erfassung der Christologie erstrebt wurde, welche zu einem gleich unglücklichen Resultate

führte und die völlige Unfruchtbarkeit im organischen Fortbilden der Dogmatik nur allzu offen bloßlegte. Ich meine das Dorner'sche Werk: „Die Geschichte der Lehre von der Person Christi", welches troß allen Aufgebotes von Gelehrsamkeit, doch in seinem Endresultat als ein verfehltes, als eine dogmatische Misgeburt angesehen werden muß. Denn — was war aus der alten Lehre von den beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen in ihrer Vereinigung zu Einer Person geworden? Ein modernes in sich haltloses Zwitterwesen zwischen dem Schleiermacher'schen Christus, dem sündlosen und vollkommenen Menschen, und dem orthodoxen Gottmenschen. Eine Person, welche in der That nicht mehr Person, die vielmehr das Collectivum der menschlichen Natur darstellt, die „aller menschlichen Individualitäten Urbilder in sich sammelt".

Man sieht deutlich aus diesen prägnantesten Beispielen, in welche Verwirrungen und Abenteuerlichkeiten ein Theil der Schleiermacher'schen Schule hineingerieth, in dem unglücklichen Bestreben, tiefer zu sein als der Meister, und auf absonderliche Weise zwischen dem Bewußtsein der Gegenwart und der Orthodoxie zu vermitteln. Diese Schleiermacherianer sind es denn auch vorzugsweise gewesen, welche, ohne es zu wissen und zu wollen, der neuetablirten Rechtgläubigkeit bis zu den äußersten Spitzen des Confessionalismus hin in die Hände gearbeitet haben. Denn

für verständige Naturen, für solche, welche scharfe Bestimmungen und einfache Consequenzen liebten, war es unmöglich auszuhalten in diesem Synkretismus des Alten und des Neuen, in diesen sich tiefsinnig gerirenden Unklarheiten, in dieser Wolkenschicht zwischen Himmel und Erde; — sie wollten festen Boden unter den Füßen, und so stellten sie sich auf den festen Rechtsboden unserer Kirche, auf die Symbole mit ihren scharfen und verständig artikulirten Formeln. —

Aber — es wurde schon angedeutet, es gab noch eine andere, von den zur Orthodoxie hinneigenden Schülern sich wenn auch nur durch eine leichte Nuance unterscheidende Fraction, welche das juste-milieu dieser Schule, die durch biblische Theologie temperirten Schleiermacherianer genannt werden können. Hier sind die kritischen Spitzen und Schärfen Schleiermacher's abgestumpft, seine Gedanken den biblischen Vorstellungen angepaßt, an die Stelle seiner dialektisirenden Manier ist eine einfachere Art, eine praktische Fassung getreten.

Der bedeutendste Repräsentant dieser Richtung ist bekanntlich Neander. — Woher der ungeheure Einfluß dieses Mannes, der, wenn man seine Lehrwirksamkeit, die Zahl seiner Zuhörer und Schüler als Maßstab anlegt, eine weit größere Bedeutung erhalten würde als Schleiermacher selbst? Diese beiden Männer standen länger als 20 Jahre nebeneinander an der Spitze der berliner Theologie, und hier zeigte es

sich deutlich, wie Schleiermacher in seinen Einwirkungen wol intensiver und tiefer erfassend war, wie er aber nur einen kleinen Kreis von geistig Bedeutenden und Beweglichen um sich zu ziehen vermochte, während Neander die theologischen Massen um sich scharte und in unveränderter Verehrung um sich erhielt. Es war dies Neander'sche Temperamentum der Schleiermacher'schen Theologie ein solches, welches die weniger begabten und mehr praktischen Naturen besonders befriedigte, denn er gab einfache Resultate, er muthete den Zuhörern nicht die schwierige und oft künstliche Gymnastik zu, er *gab* die Wahrheit, während jener sie *suchte* und den *Weg* zu ihr ebenso hoch wie das Ziel selbst hielt.

Ich will hier wahrlich Neander's Persönlichkeit und die fesselnde Macht derselben nicht geringschätzen — im Gegentheil, ich schreibe ihr vorzugsweise die außerordentliche und fast einzige Anerkennung zu, deren er bei der jüngern Generation der Theologen genoß. Denn es war hier eine Reinheit und Einfalt des innersten Lebenskerns, eine Kindlichkeit in Allem, was die äußere Welt angeht, eine Hingebung an die heilige Sache der Religion ohne allen Vorbehalt, ohne alle persönlichen Nebenrücksichten; es lebte dieser Mann wirklich und ausschließlich in der Welt des Geistes, sodaß er wie mit geschlossenen Augen hindurchging durch das Getümmel der Hauptstadt und durch die Leidenschaft der theologischen Parteien. Er ist in einer bei sei-

nem Begräbniß gehaltenen Gedächtnißrede der letzte Kirchenvater genannt worden. Ich möchte ihn lieber einen protestantischen Mönch oder Heiligen nennen, denn seine Welt war das Kloster des inwendigen Menschen, aus dem heraus er für die Kirche wirkte und lehrte.

Ich will auch den großen Umfang seiner Gelehrsamkeit, die seltene und fast wunderbare Kraft seines Gedächtnisses, die ganz neue Durcharbeitung des kirchenhistorischen Materials keineswegs geringhalten, — aber dennoch behaupte ich, daß er wesentlich nur von dem Schleiermacher'schen Gedankenreichthum gezehrt, daß er der Theologie keine neue originale Anschauung zugeführt, ja daß er vorzugsweise es gewesen, der durch seine milde, aber auch abschwächende, alle scharfen Gegensätze durch praktische Beruhigungen ausgleichende Art viel dazu beigetragen, die Halbheit, die Schlaffheit und die Unbestimmtheit zu nähren und als Gegensatz gegen diese Unbestimmtheit unsern neuesten acuten Confessionalismus hervorzurufen.

Der Gedanke, welcher als der immer wiederkehrende Refrain durch seine Kirchengeschichte geht, ist, daß das Christenthum nicht eine Doctrin, sondern Leben sei — ein neues Lebensprincip, eine neue geistige Schöpfung, welche alle natürlichen Verhältnisse wie ein Sauerteig von innen her durchdringe und heilige, welche alle Individualitäten erhalte und verkläre. Aber diese Wahrheit, so groß und folgenreich sie auch sein mag,

war ja, wie wir gesehen, schon von Schleiermacher ans Licht gestellt — nur ihre Anwendung auf die Kirchengeschichte gehörte Neander an. Und gerade die geschichtliche Durchführung blieb eine sehr dürftige. Freilich — eine neue Geistesvertiefung war überall erkennbar, man wurde wieder in die Innenwelt des christlichen Lebens zurückgeführt, man fühlte den Odem des religiösen Geistes hindurchziehen durch die Kirche, des freiesten und innerlichsten Geistes, der, nicht an Formeln gebunden, je nach den Eigenthümlichkeiten in wechselnden Gestalten sich offenbart; — aber gerade diese Eigenthümlichkeiten, von denen so viel die Rede, kamen nicht zu ihrem Rechte; es fehlte die gestaltende Kraft, die charakteristische Bewegung, die ausgeprägte Persönlichkeit. Vor dem Einen heiligenden Geiste erblaßten die menschlichen Persönlichkeiten, vor dem hellstrahlenden göttlichen Leben in der Geschichte trat das natürliche in Dunkel. Je mehr von Individualisirung des Christenthums die Rede, desto weniger gewann die Wirklichkeit an Gestalt, es blieb bei der Versicherung. So haben denn, näher besehen, alle Figuren der Neander'schen Kirchengeschichte Eine und dieselbe Physiognomie, den Typus milder, inniger, weltentsagender, fast mönchischer Frömmigkeit. Der Factor des natürlichen Menschen, des Weltlebens, kommt überall zu kurz. Es sind ein paar Gegensätze, auf welche Alles gezogen, ein paar dürftige psychologische Schemata, in welche alle

Charaktere genannt werden. So der Gegensatz der praktisch-kirchlichen und der dialektisch-speculativen Naturen, der theils auf einzelne Persönlichkeiten, theils auf ganze Völkerindividuen angewandt wird, und mit dem ganze Perioden der Geschichte charakterisirt werden. Und dann jener andere Gegensatz der vorherrschend idealistischen und der realistischen Denkweise. — Wie Vieles und Verschiedenes läßt sich in diesen weiten und leeren Rahmen hineinzeichnen? Wie reiche Besonderheiten trägt das wirkliche Leben in sich? Welch eine Fülle von Gegensätzen und fortschreitenden Wandlungen offenbart die Culturgeschichte der Völker, ihr Leben in Recht und Sitte, in Wissenschaft und Kunst, das ja Alles dem heiligenden Geist der Kirche angehört, ihm als Material zugeführt wird, um sich von ihm durchdringen und verklären zu lassen. Das unendlich reiche Material des natürlichen Lebens ist von Neander nicht bezwungen und wahrhaft gestaltet worden. Es liegt dies an der eigenthümlichen Schranke seines Wesens, die zugleich wieder seine Stärke ist. Ich meine an seiner abstracten Innerlichkeit. Bei diesem Vorherrschen des innern Sinnes über alle äußere Wahrnehmung, bei diesem Mangel an scharfem Auge für die äußere Welt und ihre Figuration, war sehr natürlich seine Vorliebe für die Geschichte des christlichen Lebens, für die Geschichte der Frömmigkeit; denn eine solche hat er vielmehr gegeben

als eine Geschichte der Kirche. Für ihn waren die scharfen Zuspitzungen und Gegensätze in der Lehre, ebenso sehr wie die kunstvollen Gliederungen in der Verfassung abstoßend und fremdartig. Er hatte keine Neigung, sie in ihre Einzelheiten zu verfolgen, sie erschienen ihm vielmehr als Auswüchse und Abirrungen von dem Centrum des Christenthums. Dagegen wurde das Erbauliche überall und mit innerster Herzensbefriedigung in den Mittelpunkt gestellt, Alles was von hier aus sich entfernte nach der Peripherie des wirklichen Lebens hin, wenn auch mit Milde, doch mit Abwendung und stiller Misbilligung beurtheilt.

So groß daher auch der Fortschritt der Neander'schen Geschichtschreibung über die äußerlich-pragmatisirende Behandlung eines Planck und Spittler war, verfiel sie doch in eine andere, die entgegengesetzte Einseitigkeit, und nicht mit Unrecht ist Neander mit Gottfried Arnold verglichen, seine Geschichte eine ascetische, ein Erbauungsbuch im höhern Stil genannt worden. Auch ist von verschiedenen Seiten her über diese Schranke hinausgeschritten. Namentlich Hase und Ranke haben durch das Talent geistreichen Individualisirens und kunstvollen Gestaltens sich einer weit reichern Wirklichkeit bemächtigt und den Reflex der Religion in die weitesten Kreise des Weltlebens hinein zur Anschauung gebracht. Andererseits ist durch Baur darin ein wesentlicher Fortschritt begründet, daß der geistige Proceß der Dogmengeschichte in der

ganzen Fülle seines Gedankeninhalts und in der ganzen Schärfe seiner dialektischen Gegensätze zur Darstellung gekommen ist.

Von Neander's kritischen Arbeiten, wie sie namentlich in seinem „Apostolischen Zeitalter" und in seinem „Leben Jesu" vorliegen, wird noch ausführlicher die Rede sein, da das letztere Werk in bestimmtem Gegensatze gegen das „Leben Jesu" von Strauß geschrieben ist. Hier nur so viel, daß Neander auf diesem Gebiete eine sehr schwankende Vermittelungsstellung einnimmt, bei der es ihm nirgends darauf ankommt, die Authentie einer angefochtenen Schrift, ihren apostolischen Ursprung, völlig und um jeden Preis zu retten; bei der er aber auch wieder so wenig wie möglich aufzugeben geneigt ist, indem er den Verfasser zu einem Apostelschüler oder Apostelfreunde macht; bei der ferner die Historicität bis in alles Einzelne keineswegs festgehalten wird, bei der aber doch auch wieder nur sehr Unwesentliches und Vereinzeltes dem Mythus preisgegeben wird. In dieser Mitte zwischen Authentie und Nichtauthentie, zwischen Geschichte und Mythus bewegt er sich mit einer gewissen theologischen Weitherzigkeit, aber auch mit einer sehr auffallenden kritischen Sorglosigkeit, welche Alles dem subjectiven Gefühl überläßt und mit allerlei kleinen Mitteln sich über sehr ernste Schwierigkeiten und Widersprüche hinweghilft. Ich gestehe, daß ich diese Art von Gefühlskritik, die in ihrer behaglichen Sicherheit sich

auch durch die schreiendsten Widersprüche nicht irren läßt, die hier etwas hinzusetzt, dort etwas übersieht, und die sich schließlich immer noch durch allerlei Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu trösten weiß, die aber keiner Differenz scharf ins Auge sieht, keine Schwierigkeit in ihrem ganzen Ernste ermißt — daß ich diese Art von Gefühlskritik in der Willkür ihrer Subjectivität immer für eine unberechtigte und unausreichende gehalten habe, gegenüber den geschärften und zusammenhängenden Zweifeln, welche die neueste Zeit zur Sprache gebracht. Ueberhaupt war die Kritik am wenigsten das Talent Neander's, und wenn die Arbeiten in dieser Richtung, wie namentlich „Das apostolische Zeitalter" und „Das Leben Jesu", einen sehr großen Leserkreis gefunden, ist dieser Erfolg mehr auf die Verbindung des Wissenschaftlichen und des Ascetischen, auf das gemüthliche theologische Pectus, das auch hier das Wort führt, als auf die Klarheit und den innern Zusammenhang der wissenschaftlichen Resultate zu schreiben.

Pectus est, quod theologum facit; das war bekanntlich das Motto Neander's, nach dem auch wol seine Anhänger spottweise von den Hegelianern Pectoralisten genannt wurden. In dieser Sentenz liegt in der That seine Bedeutung und seine Einseitigkeit. Der Schleiermacher'sche Gedanke, daß die Religion Sache des innersten Gemüthslebens sei, hat hier schon eine bedenkliche Wendung erhalten. Denn richtig ist es:

pectus est quod facit religiosum, aber falsch und einseitig: pectus est quod facit theologum. Denn der Theolog als solcher, in seinem Unterschiede vom frommen Laien, wird nicht durch das Gemüth gemacht, sondern durch die Wissenschaft, wenn auch die Grundlage und die nothwendige Voraussetzung der Theologie, namentlich der praktischen, das religiöse Gemüthsleben ist. Neander hat jene Sentenz mit großer Kraft, namentlich polemisch, nach zwei Seiten hin zur Geltung gebracht. Einmal gegenüber der erneuten Orthodoxie, der Partei der „Evangelischen Kirchenzeitung"; dann gegenüber dem Begriffsformalismus und Scholasticismus der Hegel'schen Schule. Er hat der freien Innerlichkeit der Religion, die an keine dogmatische Formel geknechtet ist, wo er nur immer gekonnt und aufs rücksichtloseste das Wort geredet; er hat in Vorreden wie in theologischen Voten, und namentlich in den beiden Voten über die hallische Denunciation gegen Wegscheider und Gesenius und über das „Leben Jesu" von Strauß, sich der Buchstabenverknechtung und Verfolgungssucht entgegengestellt, die schon damals in Berlin ihren Sitz aufgeschlagen und ihr propagandistisches Treiben begann. Er war in der That der gefürchtetste Gegner der neupreußischen Orthodoxie. Er war der Einzige, den Hengstenberg, der sonst keine Persönlichkeit schonte, mit einer gewissen rücksichtvollen Scheu umkreiste, gegen dessen Angriffe er sich nur in der Defensive hielt. Aber er hat

dafür auch mit noch stärkerer Aufregung, ja mit krankhafter Erhitzung, bei jeder Gelegenheit, in jeder neuen Vorrede, bei jeder Geburtstagsfeier und bei jedem Fackelständchen, öffentlich und privatim gegen die Begriffsvergötterung der Hegel'schen Schule die Stimme erhoben und sich in der Ereiferung nach dieser Seite hin von Jahr zu Jahr gesteigert.

Ich gehöre wahrlich nicht zu den Verehrern des todten Begriffswesens und der theologischen Scholastik, welche von der Hegel'schen Schule ausgegangen; ich glaube vielmehr, daß diese Philosophie durch abstractes Construiren und Schematisiren viel geistige Kräfte des Volks absorbirt, viel Gesundheit des Sinnes und Verstandes zerstört hat, aber ich meine, es darf nicht verkannt werden, wie diese Philosophie den deutschen Geist in die Zucht genommen und logisch geschult hat, und wie dieser παιδάγωγος vielleicht ein nothwendiger war, um über die geistige Dissoluthheit der Romantik und über alle die Aufspreizungen des Subjectivismus, in welche unterzugehen wir Gefahr liefen, hinwegzukommen. Und ich meine, wer die Bedeutung dieser Denkdisciplin ganz verkennt, wie Neander es thut, wer an die Stelle wissenschaftlicher Formeln breite Unbestimmtheiten setzt, wer dem präcisen Gedanken und der dialektischen Schärfe überhaupt so fern steht wie er, der hat kein Recht zur Polemik, der steht nur in der entgegengesetzten Einseitigkeit und muß es sich gefallen lassen, wenn ihm auf den Vorwurf

der Begriffsvergötterung der des Gemüthsbreies zurückgegeben wird, auf den des Panlogismus der des Pectoralismus.

Und so sehen wir denn auf dem Boden der modernen Theologie zwei schroffe Gegensätze hervorbrechen, die eine zeitlang die beherrschenden sind, und die ich als den Gegensatz der Gemüths- und der Begriffstheologie bezeichnen will. Die vielfachen Differenzen und Antipathien zwischen Schleiermacher und Hegel, die sich nur in gelegentlichen Andeutungen und beiläufigen Invectiven Luft gemacht, spitzten sich nun zu einem prägnanten Ausdruck zu in dem Gegenüber der beiden Männer: Marheineke und Neander. Sie waren in der That grundverschiedene Naturen. Der souveräne Stolz des Begreifens, der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, den Marheineke mit hohepriesterlicher Würde vor sich hertrug, Alles von obenher betrachtend, was dem gemeinen Vorstellen angehörte, — diese gespreizte Vornehmheit berührte Neander's innerliche Natur aufs feindlichste und rief seinen Unwillen um so entschiedener hervor, als diese ganze Wissenschaft mit ihrem absoluten Begriff sich, näher besehen, unfähig erwies, den Reichthum und die Tiefen der Wirklichkeit zu erfassen, vielmehr in einem sehr engen Kreise auf dürrer Haide ruhelos umhergetrieben wurde. Und so war denn dieser Gegensatz mehr als persönlicher Art. Mehr als ein Unterschied der Form und Methode, er ging bis auf den

Grundgedanken zurück. Er wurde von Neander selbst als der des „christlichen Theismus“ und des „Pantheismus“ bestimmt, und der Pantheismus war es vorzüglich, den er in der letzten Zeit mit aller Heftigkeit und Gemüthsempörung bekämpfte. — Es ist schon davon die Rede gewesen, wie weit dieser Vorwurf auf die Hegel'sche Philosophie anwendbar war. Jedenfalls zeigt sich in dieser Polemik, wie auf dem Boden der Immanenz, welcher ja die Voraussetzung der ganzen modernen Theologie ist, neue Gegensätze hervorbrechen, von denen der eine wieder an den überwundenen Supranaturalismus anknüpft, der andere den persönlichen Kern des absoluten Wesens selbst auflöst. Und die gegenseitige Antipathie, welche nun zwischen der speculativen und der gläubigen Schule erwacht, ist so groß, daß darüber der gemeinsame Ausgangspunkt in dem anfänglichen Zusammengehen beider Richtungen gänzlich vergessen wird. War es doch Marheineke gewesen, der mit besonderm Eifer die Berufung Neander's nach Berlin betrieben, der sich von seiner Wirksamkeit für den Aufschwung der neuen Theologie so Großes versprochen!

Aber wir müssen endlich noch die dritte Fraction der Schleiermacherianer, die aus dem Bündniß rationalistischer Kritik, gelehrter Forschungen und Schleiermacher'scher Anregungen hervorgegangen, etwas genauer ins Auge fassen, vor allem ihren bedeutendsten Repräsentanten: De Wette.

Dazu ist es nöthig, nachzuholen, was bisher unerörtert geblieben, die Stellung Schleiermacher's selbst zur historischen Kritik und sein Verdienst um sie.

Schleiermacher eröffnete seine literarische Laufbahn in dieser Richtung schon im Jahre **1807** mit seinem kritischen „Sendschreiben an Gaß über den ersten Brief des Timotheus"; im Jahre **1817** erschien sein Werk über das Evangelium des Lucas; dem Umfange nach gering, aber dem Werthe nach sehr bedeutend war seine „Abhandlung über die Zeugnisse des Papias", mit der er in den „Studien und Kritiken" **1832** die theologische Welt überraschte, und endlich sind seine kritischen Ansichten über das Neue Testament zusammengefaßt in den nach seinem Tode herausgegebenen und durch Lücke bevorworteten „Vorlesungen über die Einleitung in das Neue Testament".

Es braucht wol nicht erst erwähnt zu werden, daß Schleiermacher von einer mechanischen Inspirationslehre, von jeder abergläubigen Betrachtung des Kanon und seiner Entstehung so sehr wie möglich entfernt war. Er führte diese Untersuchungen als rein historische und wußte sich durch keine dogmatische Neben- und Hintergedanken gebunden. Er setzte die von Eichhorn eingeleiteten Untersuchungen über die Entstehung der drei synoptischen Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältniß auf ganz freie und selbständige Weise fort. Eichhorn hatte bekanntlich durch seine Hypothese eines schriftlichen, aramäisch verfaßten Urevangeliums, das durch verschiedene Abschriften und Uebersetzungen hin-

durchgegangen, die auffallende Erscheinung sowol der vielfachen, oft wörtlichen Uebereinstimmung der Synoptiker, als ihrer öftern Verschiedenheiten zu erklären versucht. Eine Umbildung und Verbesserung hatte dann diese Hypothese erfahren durch Gieseler, welcher an Stelle des schriftlichen Urevangeliums ein mündliches setzte, eine Annahme, die manchen Schwierigkeiten entging, welche das schriftliche Evangelium betroffen, und die um so größern Anklang fand in der Zeit, als sie mit der Wolf'schen Erklärung der Genesis der Homerischen Gesänge sich nahe berührte. Allein auch diese Traditionshypothese Gieseler's, so richtig sie sein mochte, reichte allein nicht aus, um die Verschiedenheit zwischen den einzelnen Evangelien nicht allein in Worten und Wendungen, sondern in der ganzen Anordnung und in größern Stücken zu erklären. Und hier tritt Schleiermacher ein, indem er, namentlich gestützt auf den Prolog des Lucas, Gieseler's Ansicht adoptirt, ihr aber zugleich ein neues Moment hinzufügt. Auch er geht aus von einer mündlichen Tradition, die aber nicht durch apostolische Leitung, sondern absicht- und reflexionslos entstand. Sie bildete sich gleich zu Anfange in zwei Hauptmassen, als ein galiläischer und ein hierosolymitanischer Traditionskreis. Diese mündliche Ueberlieferung wurde dann aber sehr bald schriftlich fixirt durch Aufzeichnung einzelner Theile der evangelischen Ueberlieferung. Diese kleinern Schriftstücke, welche Schleiermacher Diegesen

nennt, standen gleichsam in der Mitte zwischen der mündlichen Verkündigung des Evangeliums und den spätern größern evangelischen Compositionen. Aus der verschiedenartigen Verbindung dieser kleinen Schriftstücke und der Benutzung verschiedener Quellen ist die Differenz zwischen unsern gegenwärtigen Evangelien zu erklären. So stehen die Verfasser unserer kanonischen Evangelien den Thatsachen selbst schon ziemlich fern, getrennt durch die beiden Mittelglieder, die mündliche Tradition und die Diegesen. Sie sind nur die Sammler und Bearbeiter des vorgefundenen Materials; keiner von ihnen hat aus eigener Anschauung geschöpft, denn auch das Matthäus-Evangelium rührt nicht in seiner jetzigen Gestalt von dem Apostel Matthäus her, sondern führt diesen Namen nur, weil eine von Matthäus aufgesetzte Redesammlung (die λογία) seinen Grundstock bildet. — Alle drei Evangelien aber tragen durchaus den Charakter von Aggregatbildungen im Gegensatz zum Johanneischen, das eine von einem Augenzeugen und Apostel verfaßte einheitliche Composition ist. Sie gehören daher auch nicht mehr der apostolischen, sondern der nachapostolischen Zeit an, und zwar so, daß im Matthäus mehr die Elemente der galiläischen, im Lucas die der jerusalemitanischen Tradition verarbeitet sind, Marcus aber, von beiden abhängig, beide abwechselnd benutzt hat. Die Facticität der Erzählungen wird bei dieser Annahme im Ganzen festgehalten, freilich auch nur im Ganzen, denn es

kann nicht fehlen, daß in manchen Einzelheiten der Mythus Eingang gefunden, da „Manches aus trüben Quellen hinzugeflossen, wo theils das mangelnde Gedächtniß, theils die Befangenheit der Vorstellungen, theils die Wundersucht Alterationen hervorgebracht". Namentlich die beiden äußersten Punkte der evangelischen Geschichte, der Anfang und das Ende, sind mit mythischen Bestandtheilen stark zersetzt. Dagegen das Evangelium des Johannes, wie es unzweifelhaft apostolischen Ursprungs ist, steht auch durchaus auf historischem Boden. Hier haben wir nicht eine spätere Zusammenfügung mündlicher und schriftlicher Ueberlieferungen, sondern Selbsterlebtes, der Augenzeuge tritt uns überall in der durchgehends vollkommen klaren Lebendigkeit entgegen. So weit die Schleiermacher'sche Evangelienkritik. Auch in Bezug auf die übrigen Schriften des Neuen Testament erhebt er manchen Zweifel und zeigt überall selbständiges Forschen. Den ersten Brief des Timotheus hält er für unecht, für ein compilatorisches Machwerk aus den beiden folgenden Pastoralbriefen; der Brief an die Epheser ist ihm mindestens zweifelhaft; der Hebräerbrief gilt ihm für entschieden unpaulinisch, die Apokalypse für unjohanneisch. Den Zweifel an der Echtheit des zweiten und dritten Johanneischen Briefs hält er für schwer zu überwinden; den ersten Brief Petri gibt er unbedingt preis, ebenso den Brief Jakobi, den er für ein spätes „Machwerk" erklärt, in dem sich ein „durchaus äußerlicher

und wunderlicher Typus" ausprâge, auch viel „leerer Wortschwall aufgewandt werde".

Mit diesen Resultaten der Schleiermacher'schen Kritik stimmt nun bei aller Selbständigkeit des Urtheils De Wette in den Hauptpunkten überein, und er gilt mit Recht als der letzte Abschluß, als der eigentliche Höhepunkt der mit Semler und Eichhorn beginnenden Kritik des Kanon. Wir schweigen hier und wol mit Recht von De Wette's Bemühungen umd ie systematische Theologie, wie sie namentlich in seinen Schriften „Ueber Religion und Theologie", in seinem „Lehrbuch der christlichen Dogmatik", in seinem letzten Werke „Ueber das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens" und in seinen die Ethik behandelnden Schriften niedergelegt sind; denn, so verdienstlich auch alle diese Arbeiten sein mögen, sind sie doch hinter denen Schleiermacher's weit zurückgeblieben und durch sie in Schatten geworfen, wie denn namentlich seine Friesische Psychologie, seine „Dreitheilung des Wissens, Glaubens und Ahnens" und die darauf sich gründende Lösung des Widerstreits zwischen Wissen und Glauben durch die ästhetische Erhebung, durch den bildlichen Ausdruck, bereits völlig verschollen sind. De Wette blieb auf dem dogmatischen Gebiet in einem ungelösten Dualismus stehen, in dem Gegensatz nüchterner Verstandeskritik, welche das alte Dogma zerstörte, und ästhetischen Bedürfnisses, welches dasselbe für das Gefühl wieder her-

richtete. Das Unbefriedigende zeigte sich darin, daß diese Herstellung immer nur eine uneigentliche und bildliche blieb und so der Streit zwischen der strengen Wissenschaft und dem symbolisirenden Gefühl ein nie endender war. Aber so ungenügend auch diese dogmatischen Lösungen blieben, in allen Fragen der Kritik war er der gründlichste und gelehrteste Forscher der ganzen Zeit, sie übte er mit voller Meisterschaft. Er stellte das ganze gelehrte Material für diese Fragen mit größter Genauigkeit, mit gerechtester Abwägung des Für und Wider zusammen, und er ging mit feinstem kritischen Gefühl auf alle Zeugnisse des Unhistorischen und Unechten, namentlich in Sprache und Stil ein. Man hat ihm von orthodoxer Seite den Vorwurf der Hyperkritik gemacht. Gewiß mit Unrecht. Denn der Charakter seines ganzen kritischen Verfahrens ist vielmehr der des parteilosen, ruhigen Erwägens, eines über alle subjectiven Interessen erhabenen richterlichen Ermessens. Auf die Genauigkeit des Verfahrens, auf die Richtigkeit aller einzelnen Positionen in dieser Rechnung kommt es ihm allein an; das Resultat der Untersuchungen soll auf diese Rechnung selbst keinen Einfluß ausüben, vielmehr nur als die Generalsumme aus ihr hervorgehen. Das Charakteristische ist bei De Wette vielmehr die Resultatlosigkeit, der Mangel an Abschluß, das Imzweifelstehenbleiben. Die Kritik kommt sehr oft nicht über den Zweifel, dem ein an=

derer Zweifel mit gleicher Stärke gegenübersteht, hinaus. Ferner besteht das Mangelhafte dieser ganzen Art der Kritik darin, daß sie oft bei sehr unsichern und subjectiven Instanzen, bei reinen Geschmacks- und Gefühlsurtheilen stehen bleibt. Außer den äußern Zeugnissen für eine Schrift werden besonders die innern Merkmale der Ursprünglichkeit, der Lebendigkeit und Wirklichkeit der Situation, aus der heraus geschrieben ist, ferner die stilistischen Eigenthümlichkeiten für die Entscheidung zu Hülfe genommen. So gut und richtig dies auch ist, reichen doch selten solche Momente zu einem endgültigen Urtheile aus. Und es ist jedenfalls ein großer, durch die neueste tübinger Schule bezeichneter Fortschritt, daß der historische Hintergrund, der durchscheinende dogmatische Standpunkt der einzelnen Schriften schärfer ins Auge gefaßt ist. So erst wird die Kritik zu einer objectiv-historischen. So genügt sie sich nicht damit, wie dies bei De Wette meistens der Fall, über Echtheit oder Unechtheit zu entscheiden. Ein solches Resultat ist im Grunde ein sehr dürftiges. Denn darauf allein kommt es doch nicht an, ob der vorgesetzte Name der richtige, sondern darauf, welchem Entstehungskreise, welcher Grundrichtung eine Schrift angehört, um sie in ihrer ganzen Bedeutung zu verfolgen und im Zusammenhange der ganzen Geistesentwickelung als einen integrirenden Bestandtheil ihrer Zeit zu erkennen.

Wir sind in De Wette bis zur kritischen Spitze der

Schleiermacher'schen Theologie gekommen. Wir haben Hegel und Schleiermacher als die beiden Hauptfactoren, als die eigentliche Gedankensubstanz der modernen Theologie bezeichnet und die verschiedenen Richtungen und Ausgänge dieser beiden Schulen zu charakterisiren versucht. Ein ganz concretes Bild, eine volle Gesammtdarstellung der modernen Theologie finden wir in der Universität Berlin. Hegel und Marheineke, Schleiermacher, Neander, De Wette, alle diese Repräsentanten der neuen Geistesentwickelung stehen hier zusammen. Und wenn auch De Wette infolge seines Conflicts mit der preußischen Regierung, der durch den bekannten Brief an Sand's Mutter veranlaßt wurde, schon 1820 Berlin verlassen muß, Hegel erst 1818 von Heidelberg hierherkommt, um in den Sand des norddeutschen Geistes den Samen seiner Philosophie auszustreuen, so steht doch die Mehrzahl jener Männer lange Jahre hindurch nebeneinander und erhebt die Universität Berlin zum Brennpunkt des geistigen Lebens, der philosophischen und theologischen Entwickelung Deutschlands.

Hierher strömte damals in den zwanziger Jahren bis in die Mitte der dreißiger die Elite der theologischen Jugend, um die letzte Weihe der Wissenschaft, um eine Anregung für das ganze Leben zu empfangen. Und nicht Solche allein, welche kamen, um ihr theologisches Triennium zu absolviren, nicht in Examennoth und in der Misère der theologischen Bedürftig-

keiten verkümmerte Menschen, sondern reifere Männer in größerer Zahl, solche, welche schon die kirchlichen Weihen erhalten: Vicare aus Baden, aus der Schweiz, aus Würtemberg, Repetenten und Doctoren vom tübinger Seminar; Männer, welche mit Eifer und Auszeichnung in ihrer Wissenschaft gearbeitet und die voll Ehrfurcht vor den Namen Schleiermacher, Neander, Hegel, Marheineke nach Berlin wallfahrteten, um mit reicherer Erkenntniß in die praktische Wirksamkeit ihrer Heimat zurückzukehren! Es war damals die Blütezeit unserer Theologie! Welch ein begeistertes Streben durchdrang jeden Einzelnen, der die Schwingungen der Zeit mitzuempfinden im Stande war; welch neue Aussichten eröffneten sich nach allen Seiten, wie arbeiteten die Gedanken nach Ausdruck und Klarheit, wie drang der Geist in die Tiefen der Erkenntniß, welch ahnungsvolle Hoffnungen einer versöhnenden Zukunft erfüllten die Seelen! Es war dies die große, schöpferische Epoche unserer Philosophie und Theologie! Eine Zeit, in welcher die Besten und Geistvollsten das theologische Studium erwählten, aus innerstem Wahrheitsdrang, der sonst nirgends eine Befriedigung zu finden vermochte!

Der Idealismus des deutschen Geistes stand damals auf seinem Höhepunkte! Er war freilich noch eingehüllt in viele Nebel, die erst später in der Zeit der zersetzenden Kritik sich gelöst haben!

Zweites Capitel.

Die neue Orthodoxie. Hengstenberg und die „Evangelische Kirchenzeitung".

Ehe wir darangehen, die neue Periode der Zersetzung, die mit dem „Leben Jesu" von Strauß beginnt, zu charakterisiren, müssen wir noch eine theologische Richtung besprechen, die, so repristinirend sie auch ist, doch der modernen Theologie angehört; wir müssen uns, wenn auch widerwillig, entschließen, noch eine Persönlichkeit neben jene großen Theologen Schleiermacher, Neander, De Wette, Marheineke zu stellen, der es wirklich zutheil geworden, neben ihnen zu stehen, so ungleich sie ihnen auch an Geisteskraft und Geistesadel war.

Wir brauchen wol kaum hinzuzufügen, wir meinen die berliner Orthodoxie und ihr sichtbares Oberhaupt Hengstenberg.

Man kann wol fragen, wie gehört diese Wiederherstellung der alten Orthodoxie in die moderne Theologie? Wie verdient sie es, die nur als ein seltsamer Anachronismus erscheint, aufgenommen zu werden in den Entwickelungsgang unserer Wissenschaft? Wie kann sie, die nur ein pathologisches Interesse in Anspruch nimmt, als ein geistiger Factor mit gelten in der Geschichte der neuesten Zeit?

Es ist unleugbar, daß die Ausbreitung und praktische Bedeutsamkeit, welche diese Richtung namentlich in unserm Vaterlande gewonnen, sich einem großen Theile nach auf äußerliche Mittel, auf besondere Gunst von Personen und Verhältnissen und auf die sehr geschickte und von Anfang an berechnete Benutzung dieser Gunst zurückführen läßt. Allein es wäre unhistorisch und ungerecht zugleich, so äußerlicher Erklärung allein Raum zu geben.

Es wirkten hier mächtige Strömungen der Zeit, instinctive Gewalten mit ein, die, so unklar sie auch sein mochten, so misdeutet und misleitet sie auch wurden, auf ein praktisches Bedürfniß zurückgingen, das seine Befriedigung erheischte. Es hat selbst dieser Auswuchs der Theologie noch eine Art von organischer Nothwendigkeit, es liegt selbst dieser Caricatur von Wahrheit noch ein Wahrheitskeim zum Grunde!

So viel auch an dieser Richtung forcirt und gemacht ist, rein erkünstelt und erheuchelt, ein bloßes Product berliner Industrie ist sie nicht. Ich muß noch

einmal hinweisen auf jene großen Erschütterungen, welche zu Anfang des Jahrhunderts das Leben der Völker bewegten, auf die Freiheitskriege mit ihren todesmuthigen Opfern, mit ihren ernsten, tief nachwirkenden Erfahrungen. Die Flamme der Religion, welche fast erloschen schien, war durch sie im deutschen Volke von neuem angefacht. Diese religiöse Einkehr des Volks nach der Rettung aus großen Gefahren, dieses Dankgebet, zu welchem die ganze Nation die Hände emporhob, war der Boden, in welchen der Samen der neuen Rechtgläubigkeit ausgestreut wurde. Es wurde ein volksthümliches Bedürfniß ausgebeutet von theologischer Beschränktheit! Es wurde wahrhaft praktische Gläubigkeit in dogmatische Rechtgläubigkeit umgedeutet! Es ist nicht rein zufällig, daß ein nicht unbedeutender Theil der orthodoxen Theologen den burschenschaftlichen Kreisen angehört. Namen wie Hengstenberg, Krummacher, Harleß, Guericke, Heinrich Ranke, denen sich von Nichttheologen Karl von Raumer und H. Leo anschließen, mögen andeuten, wie eine Fraction der Burschenschaft in ihrem Streben nach Volksthümlichkeit dahin kam, eine solche Anwendung dieser Idee auf Religion und Kirche zu machen, daß ein recht massives, derbes, volksthümliches Christenthum im Sinne Luther's versucht wurde. Ihnen erschien diese ganze Theologie zu spiritualistisch, zu dünn und feingespitzt, zu gefühlig und unbestimmt, daß sie wol den Gebildeten und

Geistreichen, nicht aber dem kräftigen und realistischen Sinne zugemuthet werden dürfe. Und darauf kam es doch gerade an, das Volk in Masse wieder mit Religion zu erfüllen! Bestand doch in Wahrheit noch eine tiefe Kluft zwischen der neuen, durch die Häupter der Philosophie wie der Poesie uns zugeführten Geistesbildung und den Bedürfnissen des Volks! Und solange diese Kluft nicht ausgefüllt, solange die neue Theologie dem Volke nicht wirklich nahegebracht, in Fleisch und Blut seines Vorstellens und Wollens übergegangen — so lange konnte man auf die Dauer nichts entgegensetzen jenem Streben, vom Rationalismus unmittelbar in die alte Rechtgläubigkeit zurückzukehren, aus der Wüste der Aufklärung den Weg zu suchen in das gelobte Land des Zeitalters der Reformation. — Es war dies freilich ein Sprung, aber wie weit kam man mit einem kecken Sprunge über jenen garstigen Graben, der in Deutschland die Niederung des Volks von dem Höhenzuge seiner Literatur, von den sogenannten Geistreichen und Gebildeten trennt?! Und war dieser Sprung nicht viel leichter ausführbar als der lange Umweg durch ein allmäliges Verinnerlichen und Vergeistigen der Volksreligion? Und gab es nicht Repräsentanten jenes volksthümlichen Bedürfnisses, unter welchen ich nur den Einen, Claus Harms, nennen will, bei denen die Religion echt und ursprünglich war, wie ein frischer Bergquell hervorströmend aus dem Innersten des Gemüths, die ein Recht

hatten, an Luther wieder zu erinnern, den Glauben und die köstliche Kraft, Wirklichkeit und Kindlichkeit des großen Reformators der verblaßten und altklugen Bildung der Zeit entgegenzuhalten? Ich gestehe, denke ich an jenen Mann, der die ganze nachhaltige Kraft, die ganze kindliche Liebenswürdigkeit seines Volksstamms hineinlegte in sein theologisches und kirchliches Wirken, und der dasteht wie eine ehrwürdige Patriarchengestalt in der holsteinischen Landeskirche, denke ich an naheverwandte Charaktere, an einen Heubner, Claudius, so muß ich die innere Wahrheit und Berechtigung jenes Zurückgreifens bis auf Luther wenigstens für gewisse Naturen zugeben.

Freilich traten noch andere und sehr widerwärtige Strebungen hinzu, um die neue Orthodoxie zu befestigen. Vor allem — der sich aller deutschen Regierungen nach den Freiheitskriegen bemächtigende Restaurationstrieb, der aus dem politischen Gebiet auch auf das kirchliche übertragen wurde. Galt es doch nach einer langen Periode der Auflösung und des Umsturzes die aus der Revolution und den Verheerungen des Kriegs geretteten Trümmer zu benutzen zu einem neuen Aufbau! Galt es doch auch, die umgestürzten Mauern des alten Zion wieder aufzubauen! Und wie viel leichter und bequemer war es da, die alten Fundamente aus dem Schutte hervorzusuchen, auf den Symbolen der Reformationszeit den kirchlichen Bau aufzurichten, als ihm einen neuen, tief und sicher ge-

gründeten Unterbau zu geben! Wie sehr mußte es da im Interesse der Regierungen, der Landesfürsten, liegen, die ja ohnehin ihr landesherrliches Episkopat sehr bureaukratisch verwalteten, die alten Symbole, Kirchenordnungen und liturgischen Formulare wieder hervorzusuchen, um auf ihre Auctorität die Kirche zu stützen, sie auf sie als ihre sichere Rechtsbasis zu stellen!

Zu diesen Bedürfnissen und Strebungen der Zeit, welche auf eine kirchliche Restauration hindrängten, kam aber noch das vielfach Ungenügende der sogenannten Vermittelungstheologie. In der Schleiermacher'schen Schule selbst waren ja, wie gezeigt, die Neigungen zur Rechtgläubigkeit ziemlich stark; in den Neander'schen Unbestimmtheiten und in seiner ganz willkürlichen Gefühlskritik konnte sich Niemand auf die Länge halten; Schleiermacher selbst aber war zu vielseitig und dialektisch, zu scharf und durchschneidend und zu wenig geneigt, einfache und abschließende Resultate zu geben, als daß die Zahl seiner eigentlichen Schüler, solcher, welche das mühsame Ringen um die Wahrheit mit ihm durchzumachen und sich eine eigene Ueberzeugung zu erkämpfen entschlossen waren, eine große hätte sein können. So kam es, daß die Gefühlsgläubigkeit zur Rechtgläubigkeit überging, daß, als der geistige Aufschwung matter wurde, das praktische Bedürfniß aber nach festen kirchlichen Institutionen, nach dogmatischen Formeln größer, jener Rückfall in die alte Orthodoxie eintrat.

Die Anknüpfung für diese Richtung gab merkwürdigerweise der ihr aus frühern Zeiten feindliche Pietismus. Die pietistischen Kreise, die sich von Spener und Francke her, die herrnhutischen, die sich von Zinzendorf in den Stürmen der Zeit erhalten hatten, in kleinen Gemeinden und Conventikeln, in Westfalen, im Wupperthal, am Rhein, in der Schweiz und Würtemberg, sie bildeten die Wortführer der neuen Rechtgläubigkeit. Die Conventikel- und Missionsanstalten waren es, in denen dies Geschlecht heranwuchs. So ist denn auch eine eigenthümliche Verbindung des Pietismus und der Orthodoxie das Charakteristische der ganzen Art.*) Die Einseitigkeit der alten Orthodoxie sollte überwunden, der Reinheit der Lehre sollte die Innigkeit des Gemüthslebens, der objectiven Rechtgläubigkeit die subjective Gläubigkeit hinzugefügt werden. Die neue Orthodoxie ist, wenigstens in ihrem ersten Auftreten, so voll von Sündenbewußtsein und Sündengenuß, wie es nur der frühere Pietismus war; sie hält andererseits so hohe Stücke auf die Reinheit der Lehre und auf die Erhaltung der Symbole, wie nur die alte Orthodoxie gethan. — Freilich, und darin

*) Freilich hat sich Hengstenberg in dem sehr interessanten Vorwort des Jahrgangs 1840 vom Pietismus losgesagt und dessen Schwächen rücksichtlos aufgedeckt; er gesteht indeß selbst ein, daß auch er zu Anfang die Ansicht getheilt habe „von dem Pietismus als etwas durchaus Großem und Herrlichem, als einer Fortbildung der Reformation".

gerade offenbart sich diese Orthodoxie als die moderne, ist sie gar nicht so altgläubig, wie sie gern sein möchte. Sie ist vielmehr überall durchzogen von den Anschauungen und Gedanken der Gegenwart, sie ist angefressen von dem Gifte der Philosophie, welche sie bekämpft, und während sie sie im Innern verabscheut, schmückt sie sich mit den Formen ihrer Bildung. Und das gerade gibt ihr den pikanten Beigeschmack, darin liegt für sie die Möglichkeit, sich mitten in die neue Zeit hineinzustellen. So machte die „Evangelische Kirchenzeitung" in ihrer Bekämpfung des ältern Supranaturalismus demselben zum Vorwurf, daß er das „immanente" Verhältniß Gottes zur Welt nicht kenne, daß er Alles, was auf dies immanente Verhältniß führe, sogleich als Pantheismus verschreie und gar keinen Sinn habe für das: „In ihm leben, weben und sind wir." Und sie wußte, namentlich in den beiden ersten Decennien ihres Bestehens, sich überall einen speculativen Schein und Anflug zu geben, von dem „Anknüpfen des Uebernatürlichen an das Natürliche" u. dergl. m. zu reden. Mit Einem Worte, die Rechtgläubigkeit trat nicht im demüthigen Armensünderkleide, sonderm im modischen Costüm, einer sogenannten speculativen Weltanschauung auf. Und sie eignete sich von den Hegel'schen Theologen, einem Marheineke, Daub u. s. w., die souveränen Verachtungsphrasen gegen den flachen und verschollenen Rationalismus vollkommen an. Diese Erscheinung erinnert sehr be-

stimmt an den katholischen Jesuitismus, dessen Lebenskunst darin vorzugsweise besteht, sich in die Formen der modernen Bildung zu hüllen, um sie eben dadurch in ihrem Inhalt desto sicherer und vollkommener vernichten zu können. Denn diese neue Orthodoxie ging allerdings gleich zu Anfange auf nichts Geringeres aus, als uns um alle Früchte echter Bildung und Humanität, um alles freie und schöne Geistesleben zu bringen. Alle großen und classischen Producte der Kunst und der Wissenschaft, an denen sich der deutsche Geist seit einem halben Jahrhundert erhoben, sollten in den Staub getreten, sie sollten vom Standpunkte der kirchlichen Erbsündenlehre beurtheilt und dadurch in ihrem wahren Werthe, als glänzende Laster, erkannt werden. Es sind besonders zwei Punkte, an denen die schroffen Foderungen der neuen Orthodoxie im Unterschiede von dem frühern, milden Supranaturalismus deutlich hervortreten. Einmal ist es die Betonung der alten Erbsündenlehre, wie sie in der Formula concordiae fixirt und von den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts überliefert ist. Die Lehre von der völligen Verderbniß der menschlichen Natur, in welcher auch kein Funke des Guten, nicht einmal die Empfänglichkeit für das Göttliche, übriggeblieben. Dieser praktischen Erstorbenheit geht die theoretische zur Seite, die völlige Verfinsterung der menschlichen Vernunft, ihre Unfähigkeit, göttliche Dinge zu erfassen und über sie zu urtheilen. Das Gegenstück zu jener Sünden-

lehre bildete daher der andere Hauptpunkt in dem neuen System, die mechanische Inspirationslehre. Jene ist die nothwendige Voraussetzung, die Folie von dieser. Je dunkler die Todesnacht des menschlichen Geistes, desto strahlender ist die Offenbarung des göttlichen, je unfähiger der Mensch zur Mitthätigkeit, desto ausschließlicher ist die göttliche Action.

Die Inspiration der heiligen Schriften in diesem abstracten, alle menschliche Mitthätigkeit vernichtenden Sinne hatte zu ihrem letzten Zweck die Vergötterung des Kanon, das unbedingte Festhalten an dem Buchstaben der Schrift und an der Echtheit aller einzelnen Schriften; — den Haß und die Proscription aller historischen Kritik. Dies war das Gebiet, wo die neuetablirte Orthodoxie am meisten zu kämpfen und auszurotten fand, wo der Acker der modernen Theologie ganz von neuem umgepflügt werden mußte. Denn gerade hier hatte die Schleiermacher-Neander'sche Vermittelungstheologie den seit einem Jahrhundert datirenden gelehrten Forschungen so manche Concessionen gemacht. Die ganze Inspirationslehre war unterminirt, zu einem organischen Proceß, einem lebendigen Ineinanderwirken des göttlichen und des menschlichen Geistes geworden, wobei denn naturgemäß auch der menschliche Irrthum nicht ausgeschlossen blieb. Die Kritik der einzelnen Schriften hatte Vieles schwankend gelassen, Manches angezweifelt, die feste Grenze zwischen dem Kanonischen und Unkanonischen aufge-

hoben. Wo war da die absolute und untrügliche Auctorität der Schrift geblieben, wenn nicht diese Schrift als ein Ganzes, in allen ihren einzelnen Stücken, ja bis auf Wort und Buchstabe als ein Unantastbares, dem menschlichen Fürwitz Entzogenes dastand! Der laxen Inspirationslehre und der nachgiebigen Kritik der Vermittelungstheologie wurde nun der Grundsatz entgegengestellt: Entweder Alles retten, oder Alles preisgeben. Wird dem Zweifel auch nur an Einem Punkte Raum gegeben, wird auch nur in Bezug auf Eine Schrift oder Eine Stelle des Kanon die Unechtheit oder Ungeschichtlichkeit eingeräumt, dann ist die Grenzlinie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen verwischt, dann frißt der Krebs des Unglaubens rettungslos weiter, dann ist das Fundament des Glaubens untergraben. Es steht daher nicht diese oder jene Kritik, nicht diese oder jene Philosophie mit dem Christenthum im wesentlichen Widerspruch, sondern jede Art der Kritik, jeder Versuch der Philosophie. Und nur die Kritik ist die wahre, welche keine mehr ist, welche annimmt statt zu forschen, nur die Philosophie ist zu ertragen, welche sich beugt unter das göttliche Wort, und sich dahin resignirt, Das, was der Glaube festgestellt, nachträglich zu stützen und zu bestätigen.

Wie weit die Consequenzen dieser Proscription aller echten und freien Wissenschaft gingen, zeigte sich sehr bald. Man scheute sich nicht von dem Stand-

punkte der dürftigsten Bildung und des rohesten Dogmatismus aus über die erhabensten Werke des menschlichen Geistes Gericht zu halten, und es waren nicht nur die Röhr, Wegscheider und Gesenius, welche unter dem Henkerbeil Hengstenberg's verbluteten, nein, auch die Goethe und Schiller, die Jacobi und Schleiermacher wurden im Armensünderhemd vor das Glaubenstribunal geschleppt.

Das, was bei solchem Beginnen der Zeit imponirt hat, sind, wie schon gesagt, einmal die pietistischen Accorde, welche hier angeschlagen und die für tiefere Frömmigkeit ausgegeben wurden, dann die praktische, auf die Bedürfnisse des Volks berechnete Richtung, endlich der Schein der Consequenz, der Festigkeit und Sicherheit der Basen, auf welche sich die neue Orthodoxie stellte. Und zu diesen positiven Momenten kamen nun noch die negativen. Die wissenschaftliche Ermattung und Abspannung, welche auf die Periode der philosophischen Ueberspannung und Ueberreizung folgte, das Schwanken und der unklare Synkretismus der Vermittelungstheologie. Männer mehr praktischer Art, denen es vor allem auf ein sicheres Resultat, auf eine handfeste, greifbare Wahrheit ankam, auf eine unbestreitbare Rechtsbasis, die nicht nach einem innern und tiefern Zusammenhang der Erkenntniß strebten, sondern sich durch eine oberflächliche Verstandesconsequenz imponiren ließen — solche Naturen wurden leicht zu der mit so lautem Geschrei und mit so vollem Selbst-

gefühl sich anpreisenden Rechtgläubigkeit hinübergezogen. Feinere und geistigere Naturen dagegen, mit schärfern Organen für die Wahrheit ausgerüstete, wurden desto stärker abgestoßen von der innern Roheit und Hohlheit, von dem Mangel an wissenschaftlichem Gewissen, welches sich in dem ganzen Treiben dieser Partei kundgab.

Aber — überschauen wir nun einmal die Streitkräfte derselben. Es unterscheiden sich leicht drei Reihen. In erster stehen die strengen Lutheraner älterer Zeit, die Altlutheraner, welche ich hier schon und sehr bestimmt von den Lutheranern jüngsten Datums als den Neulutheranern unterschieden wissen will. Sie sind die consequentesten, die orthodoxesten, die reinsten in ihren Intentionen, die rückhaltlosesten, nicht allein in ihrer Opposition gegen den Rationalismus und Pantheismus, sondern auch, was sehr betont werden muß, gegen das Staatskirchenthum und gegen die herrschende Staatsmacht. — Ich nenne Männer wie Scheibel, Rudelbach, Guericke, Heubner, Harms, denen sich unter den Laien Huschke und Steffens anschließen. Das strenge Lutherthum, welches sie gegen die Unionsstrebungen der Zeit als einen heiligen Schatz bewahren wollen, ist in der That die letzte Consequenz der orthodoxen Partei. Denn die Wiedererrichtung der ursprünglichen und ältesten Grundlagen der Orthodoxie, die Wiedererweckung der symbolischen Lehre, in einer Zeit dogmatischer Auf-

lösung und Gleichgültigkeit, das war doch offenbar der Grundgedanke derselben. Und zu dieser symbolischen Lehre gehörten doch ohne Zweifel die Controverslehren der beiden Confessionen, zur Erhaltung des Altprotestantismus gehörte doch auch die Erhaltung der Sonderkirchen und der Sonderbekenntnisse, in welche die Reformation schon in ihrem Anfange zerfiel und in denen sie praktisch wie theoretisch sich verfestigte.

Ein Theil dieser Männer nun: diejenigen, welche im preußischen Staate wirkten und angestellt waren, kamen in Conflict mit der Staatsregierung, welche bekanntlich unter Friedrich Wilhelm III. die Union nicht allein begünstigte, sondern auch kirchenregimentlich kraft des königlichen Summepiskopats durchsetzte, und zwar an einzelnen Punkten, wie namentlich in Schlesien, nicht gerade auf die zarteste und mildeste Art. Die neue von den Hofbischöfen Friedrich Wilhelm's III. aufgesetzte und unter seiner eigenen Mitwirkung entstandene Agende, zunächst nur für die Domkirche (seit 1821) bestimmt, dann im ganzen preußischen Staate eingeführt (seit 1830), stellte die Befestigung und Besiegelung der Union durch einen neutralen Abendmahlsritus fest, und so wurde denn der Agendenstreit in den Unionsstreit unmittelbar hineingezogen.

Männer nun von der dogmatischen Richtung der neuen Orthodoxie waren vollkommen berechtigt, einer

Union entgegenzutreten, welche ihren Glauben gefährdete, indem sie die Bestimmungen als gleichgültige, als neutrale, beiseite setzte, welche für sie ein wesentliches Glaubenselement ausmachten, indem sie namentlich bei der ordinatorischen Verpflichtung der Geistlichen nicht die lutherischen Symbole, sondern die reformatorischen, „soweit sie übereinstimmten", zugrunde legte. Ja! man darf noch weiter gehen: Männer dieser dogmatischen Richtung, die in der reformirten Lehre eine Verstümmelung und rationalistische Abschwächung der Wahrheit sahen, waren nicht allein berechtigt, sondern auch in ihrem Gewissen verpflichtet zu einem ernsten Protest gegen eine vom Staate beliebte Aenderung des Bekenntnißstandes, und endlich, wenn alles Protestiren erfolglos blieb, zur Separation von der Staatskirche.

Dennoch war die Zahl Derjenigen, welche unter Friedrich Wilhelm III. sich in die Opposition stellten, nicht so groß, und Männer wie Scheibel, Guericke, Heubner in Wittenberg, sind hier trotz aller dogmatischen Beschränktheit in Ehren zu nennen als solche, welche der Wahrheit, soweit sie dieselbe erkannt, und nicht der Macht die Ehre gaben, welche unter Christenpflicht etwas Anderes als den unbedingten Gehorsam unter die Obrigkeit, eine heidnische Vergötterung der Staatsgewalt verstanden.

Es war damals allerdings nicht so gefahrlos, die Fahne des Lutherthums zu erheben, wie heute. Es

war damals das Lutherthum ein Martyrium, welches heute zu einem Modeartikel geworden; es wurde damals die Bekenntnißtreue mit Zurücksetzung jeder Art und mit Entsetzung bestraft, welche heute die fettesten Pfründen und höchsten Kirchenämter einträgt, es waren damals die strengen Bekenner den Machthabern unbequeme Starrköpfe, welche heute von ihnen aufgesucht und mit allen Ehren geschmückt werden; es schmolz damals die kleine Zahl der Treuen immer sichtbarer zusammen, während heute das von der Sonne der Staatsgunst beschienene Geschlecht der jungen Lutheraner mitten aus dem Boden der unirten Kirche hoch aufschießt, sodaß schon der jüngste Student der Theologie, von den Windeln der Wissenschaft her, wenn er sonst nur ein wenig von der Witterung versteht, sich zum unverfälschten Lutherthum bekennt. Damals, wie gesagt, war die Zeit der Prüfung, und sie war es, welche den Bruch zwischen der orthodoxen Staatstheologie und den Märtyrern des Lutherthums hervorrief. An der Spitze der Staatstheologie stand Hengstenberg. So geschickt er auch sonst zwischen den Klippen des berliner Fahrwassers hindurchzuschiffen verstand, hier scheiterte seine Klugheit, so sicher er sich auf dem glatten Boden der Staatstheologie bewegte, in diesem Unionskampfe strauchelte er, hier offenbarte sich, wie sehr er auf Fleisch und Blut, wie wenig er auf den Geist vertraute. Denn nun, da es darauf ankam, mit dem Bekenntniß und der Bekenntniß-

treue Ernst zu machen, nun, da aller Augen auf den Führer der neuen Rechtgläubigkeit gerichtet waren, erklärte er in seiner „Kirchenzeitung“ (Jahrgang 1835, Vorwort), daß die Differenz zwischen den beiden Confessionen in der Abendmahlslehre unwichtig sei, daß „die Vermengung von Theologie und Glaube sich stets räche“, daß, „wenn das Herz von Nebensachen voll, die Hauptsachen darin keinen Platz mehr finden“, daß, „was Gott (in der Union) verbunden habe, nicht wieder geschieden werden dürfe“. Er, der, in der reformirten Kirche geboren, ausdrücklich sich zur lutherischen bekehrt hatte; er, der den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen nie anerkannt, weil er den festen Zusammenhang des Glaubens zerstöre; er, der den Glauben immer nur als den Bekenntnißglauben in seiner dogmatischen Gestalt gefaßt, und die gefährliche Distinction zwischen Religion und Theologie verabscheut hatte! Er, der erklärte Parteimann, wußte jetzt so trefflich zu reden von „dem Verderblichen des Parteiwesens“, von der „Verengung des Gesichtskreises durch das beständige Hinschauen auf einen und denselben Punkt“, von den großen, gemeinsamen Interessen am Reiche Gottes, vor denen die Parteistreitigkeiten zurückweichen müßten. Er, der sonst recht gut wußte, daß das bewußte und absichtliche Neutralisiren und Abschwächen einer Glaubenswahrheit, da, wo sie zu bekennen ist, der

Verleugnung gleichkomme, und ebenso gut, daß durch die Calvinische Abendmahlslehre eine rationalistische Tendenz hindurchgehe, daß der Sacramentsbegriff hier in einer spiritualistischen Auflösung begriffen sei, — er sah über alle diese ernsten Bedenken leichten Muthes hinweg und nichts hörte man bei dieser Gelegenheit von den sonst so unausweichlichen Wendungen, daß „man nicht an Einem Joch mit den Ungläubigen ziehen dürfe“, daß „das Licht keine Gemeinschaft mit der Finsterniß habe“, „Christus nicht mit Belial stimme“, u. s. w. u. s. w.*)

---

*) Wie die Union recht eigentlich die Achillesferse der Hengstenberg'schen Orthodoxie ist, wie hoch die Zweckmäßigkeit über die Wahrheit, die Macht über das Recht-gestellt wird, wie schwankend die Bestimmungen über das Fundamentale und Nichtfundamentale des Glaubens sind, dafür liefert das glänzendste Zeugniß das in vieler Beziehung merkwürdige Vorwort zur „Evangelischen Kirchenzeitung“ vom Jahre 1844. Der Leser wird in einer beständigen Schaukelbewegung gehalten, sodaß sich zuletzt alle Begriffe verwirren, Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit ineinander übergehen. Zuerst wird ausgeführt, daß von einer auf „legitime“ Weise vollzogenen Union in Preußen nicht die Rede sein könne. Dann aber wieder soll Denen entgegengetreten werden, welche die Union unterminiren oder sprengen wollen, als solchen, „die wider Gott streiten“. Denn die Union sei ein „Factum“, sie sei in „Besitz“. Die Zahl ihrer Freunde befinde sich in großer Majorität und es sei alle Aussicht vorhanden, daß der „Besitz sich einst zum Recht gestalten werde“. Noch deutlicher wird der

Dafür aber wurde desto nachdrücklicher gewarnt, und dies ist charakteristisch für die ganze Richtung der

---

Sinn dieser Worte an einer andern Stelle (Vorwort zum Jahre 1847), wo ganz naiv erklärt wird, die Union sei damals, als die „Evangelische Kirchenzeitung" ihren Lauf begonnen, „so mächtig vom Kirchenregimente beschützt gewesen" und so tief in das Leben der Kirche eingedrungen, daß unbedingt gegen sie auftreten, einem Verzichten auf die Wirksamkeit in der Landeskirche gleich gewesen wäre. Außer dieser sehr praktischen Erwägung und diesem Parteiergreifen für die „Macht des Kirchenregiments", für die „Majorität" und den „Besitz" begegnen wir in dem erstgenannten Aufsatz (vom Jahre 1844) einer Menge von Reflexionen über Fundamentales und Nichtfundamentales, über die Principien des Protestantismus, über die Verpflichtung auf die Symbolischen Bücher, über die „freie Bewegung in der Theologie", welche vielmehr nach Pietismus oder Gefühlstheologie als nach Rechtgläubigkeit schmecken, und die viel besser einem Neander als einem Hengstenberg anstehen. So — wenn darauf gedrungen wird, daß die „kirchliche Behörde bei der Verpflichtung auf die Symbolischen Bücher der Zeit Rechnung zu tragen habe", daß in „einer Zeit der Gährung und des Uebergangs die Aufgabe die sei, der Kirche zunächst ihre Haupt- und Grundlehren, die allen christlichen Kirchen gemeinsamen und dann die von der Rechtfertigung aus dem Glauben und was mit ihr unmittelbar zusammenhänge, zu erhalten". — Wenn Hengstenberg endlich zu dem Schlusse kommt, die Union sei nicht allein möglich und unbedenklich, sondern auch wünschenswerth, ja! „der Herr selbst habe in seinem hohepriesterlichen Gebet für sie gebetet"; so mag man sich wohl wundern, daß er nun wieder zu Denjenigen gehört, welche die Union unterminiren, also „wider Gott streiten", welche diese

„Staatsreligion" und „Staatstheologie", vor dem Streben nach Emancipation der Kirche vom Staat, nach einer organischen, auf den Grundlagen der Presbyterien und Synoden sich aufbauenden Kirchenverfassung, vor der Verwerfung des landesherrlichen Summepiskopats und des liturgischen Rechtes des Fürsten. Hengstenberg hat zu allen Zeiten in seiner „Evangelischen Kirchenzeitung", von dem Vorwort des Jahrgangs 1832 bis auf die Gegenwart, an diesem Dogma der Staatskirche festgehalten und jedenfalls fester als an dem lutherischen Sonderbekenntniß! Und weiß er auch hier nicht, wie sonst, den Schriftbeweis aus dem Alten wie dem Neuen Testament zu führen, muß er vielmehr zugeben, daß das Neue Testament und die apostolische Kirche von unsern kirchlichen Souveränetätsrechten des Landesfürsten und unserer Consistorialverfassung sehr weit entfernt ist, so läßt

---

„unbedenkliche und wünschenswerthe" Einigung, „für die der Herr selbst gebetet", zu einer ganz illusorischen zu machen bemüht sind. Wir wundern uns nicht darüber, die wir seinen praktischen Sinn erkannt haben und in allen jenen Schlangenwindungen und wundersamen Freisinnigkeiten nichts Anderes sehen als die beiden leitenden Gedanken seiner ganzen Redactionsthätigkeit: 1) Keinen Conflict mit der Staatsmacht! 2) Vernichtung des Rationalismus um jeden Preis, mit Beseitigung aller sonstigen Bedenken!

er sich doch dadurch nicht irren; er meint vielmehr, „man dürfe nicht den Maßstab des Neuen Testaments auf die gegenwärtige empirische Kirche anwenden; da in dieser die Zahl Derer, welche vor Baal die Knie nicht gebeugt, so gering sei, daß sie keinen Anspruch zu machen haben auf das Privilegium der Heiligen, sich ihre Hirten selbst zu wählen". Er geht überhaupt nirgends auf das Wesen der Kirche, auf den Grundcharakter des religiösen Lebens zurück, um von hier aus die Fragen nach der Verfassung der Kirche zu entscheiden, er genügt sich an den alleroberflächlichsten Gründen der Zweckmäßigkeit und des gemeinen Parteiinteresses. Er führt mit anerkennenswerther Naivetät aus, wie sich die rechtgläubige Partei viel besser stehe bei der landesherrlichen Herrschaft über die Kirche und bei dem Consistorialregiment, und wie dasselbe nie dazu schreiten werde, die Bekenntnißschriften anzutasten oder gar abzuschaffen; wie man dagegen von einer Synodalregierung Alles, auch das Schlimmste erwarten könne, am meisten von einer Synode, die aus lauter Geistlichen bestehe, da dann „die rationalistischen Geistlichen wie eine Riesenschlange den Leib der Kirche umschlingen würden". Solche Befürchtungen gehören freilich einer längst vergangenen Zeit an, dafür ist aber in den letzten Jahren, seit 1848, die Furcht vor dem Laienelement eine desto stärkere geworden, sodaß der Kampf für Consistorialregierung

und fürstliches Episkopat mit noch größerer Leidenschaftlichkeit geführt ist. Diese Gründe äußerlicher Zweckmäßigkeit in den tiefsten Fragen, dieser Kleinglaube in Bezug auf die siegreiche Macht der Wahrheit, und dieses Vertrauen auf die unterstützende Staatsmacht, ist ein sehr bedeutsames Kennzeichen der ganzen Partei. So viel sie auch von der Schmach Christi spricht, sie kennt und liebt das Martyrium nicht. So sehr sie auch mit Principien prunkt, die Zwecke stehen höher als die Principien, und die Zweckmäßigkeit höher als die innere Wahrheit! Der Theorie von der Staatskirche entspricht denn auch sehr genau die vom Staate; von dem jus divinum des Fürsten und dem unbedingten Gehorsam gegen die obrigkeitliche Gewalt. Auch in dieser Frage ist Hengstenberg seit der Julirevolution und den gegen sie gerichteten Artikeln (Jahrgang 1831, Nr. 18 fg., 30 fg., 81 fg.) bis auf den stuttgarter Kirchentag, sich treu geblieben, auch nach dieser Seite hin stellt er den vollendeten Staatstheologen dar. Und hier konnte er sich wenigstens mit einigem Schein auf die Schrift (Römer 13, 1) berufen, wenn auch nur auf vereinzelte Stellen, denen das: „Ihr sollt Gott mehr gehorchen als den Menschen" und „Werdet keines Menschen Knechte" mit siegreicher Kraft entgegentritt. Wie sehr die unbedingte Unterwerfung unter ein endliches Wesen den

Principien des Christenthums widerspricht und recht eigentlich dem Heidenthum und heidnischen Cäsarenthum angehört, wie viel höher die sich im Gewissen offenbarende Stimme Gottes, das Halten an Recht und Gesetz als die Willkür des Machthabers steht; wie unter Umständen Widerstand gegen die Machtwillkür und Martyrium Christenpflicht ist — darüber haben Dorner und Claus Harms ernste Worte geredet, die aber an den Häuptern des berliner Christenthums, Hengstenberg und Stahl, wirkungslos vorübergegangen sind.

Zu der großen Zahl dieser Staatstheologen gehören vor allem die berliner Berühmtheiten unter den Predigern und Würdenträgern der Kirche, denen sich eine große Masse von namenlosen, aber eifrigen Männern in den Provinzen anschlossen, die der „Evangelischen Kirchenzeitung" ihre Berichte über das kirchliche Leben hier oder dort, über das Verderben des Rationalismus und vor allem die Denunciationen über einzelne rationalistische Persönlichkeiten zur Herzenserbauung Vieler einsandten.

In die wissenschaftliche Theologie griff damals diese Richtung noch wenig ein. Nur das Alte Testament, wo die Schwierigkeit der Sprache und die Entfernung der Zeiten spielende Willkür am ehesten begünstigte, wo durch die rabbinische Theologie und die allegorisirende Methode der Kirchenväter und Scholastiker be-

reits vorgearbeitet war, wurde von Hengstenberg selbst und ihm verwandten Geistern, einem Hävernick und Stier, im Sinne gläubiger Schriftforschung bearbeitet, freilich nicht im Geschmack der Zeit, die diese rabbinisch-rabulistische Auslegung der messianischen Stellen des Alten Testaments, diese Beweise für den Mosaischen Ursprung des Pentateuch u. s. w. nur noch mit Staunen und Lächeln betrachtete. Erst später wurden, wenn auch das Alte Testament die Lieblingswissenschaft dieses erneuten Judaismus blieb, die einzelnen Disciplinen der Theologie von dieser Richtung mehr und mehr durchdrungen, und durch die Gunst der Zeit ist es dahin gekommen, daß einzelne deutsche Landesuniversitäten, wie Erlangen, Rostock und Leipzig, jetzt recht eigentlich lutherische Facultäten und sich selbst für echte Lutheraner haltende Theologen aufzuweisen haben.

Aber wir haben hiermit schon einer spätern Entwickelung dieser Richtung vorgegriffen und müssen noch einmal zurückkehren, um die dritte Fraction der Orthodoxen zu betrachten, die sich der zweiten anschließen und sie als Mitarbeiter unterstützen, ohne doch dieselben Ausgänge der Bildung zu haben wie sie. Ich meine die sehr einflußreiche und bedeutende Coterie der orthodoxen Dilettanten. Ich rechne hierher Männer wie Göschel, Leo, Gerlach, Huber, Stahl. Der geistig bedeutendste unter ihnen, das eminenteste Sophisten-

talent ist offenbar Stahl. Diese Männer sind es, denen die „Evangelische Kirchenzeitung“ das Relief einer gewissen Geistreichigkeit mit verdankt, welche ihr mannichfache Elemente der modernen Bildung zugeführt und auf welche vorzugsweise die Bemerkung von vorhin zu beziehen ist, daß die Orthodoxie zu Anfang einen Beigeschmack des modernen Geistes hatte, mit Philosophie prunkte, sich in allerlei Tiefsinnigkeiten hüllte. Freilich immer mit dem Zusatz: dies sei die christliche, die gläubige Philosophie. Dies Bestreben gehörte der Zeit an, da man der Philosophie, die die allgemeine Geistesatmosphäre war, noch nicht ganz entbehren konnte, da das Geistreiche und das Tiefsinnige von der Romantik her in besonderm Credit stand, da man mit diesen Instanzen vornehmlich den Rationalismus in den Staub geworfen. Seitdem hat sich freilich Manches geändert. Die Philosophie ist eine gefallene Größe, mit der die wahrhaft Gläubigen nichts mehr gemein haben. Göschel, der einst so redselige, Goethe, Hegel und die Bibel zu Einer Glaubenstrias vermittelnde, hat längst seinen philosophischen Sünden abgeschworen, den flatternden Philosophenmantel abgelegt und sich tiefer in die theologische Kapuze eingehüllt; auch Stahl, der einst sein Heil im Neo-Schellingianismus fand, hat den Träumen der Jugend entsagt, sich in einem festen lutherischen Glauben eingerichtet und die Umkehr der Wissenschaft

gepredigt. Aber dessenungeachtet waren diese Laienbrüder für die beginnende Rechtgläubigkeit von großem, unleugbarem Werthe. Die meisten waren Juristen, und es ist gewiß nicht zufällig, daß die theologisirende Juristerei der Orthodoxie zu Hülfe kam, daß sie vorzugsweise es unternahm, die alt-symbolische Kirche wieder aufzubauen. Denn darauf gerade kam es an, die juristische Seite der Frage bei diesem Kampfe der Paläologie mit der Neologie aufs schärfste zu betonen; ja! die religiöse Ueberzeugung und die wissenschaftliche Durchbildung dieser Ueberzeugung, auf juristische Kategorien, auf die Begriffe des zu Recht Bestehenden, der historischen Rechtsbasen zurückzuführen. Gibt man einmal diese Prämissen zu, daß die Kirche eine bindende Rechtsanstalt und nicht eine freie, sich fortbildende Geistesgemeinschaft, daß sie eine Gesetzes- und nicht eine Evangeliumskirche ist, daß ihre äußern Normen höher stehen als ihre innern Bezeugungen, nun; — dann folgen die Consequenzen leicht; dann wird ein Jeder aus der Kirche herausgedrängt, der nicht mehr den alten Besitztitel des Symbolglaubens nachweisen kann.

Aber — gehen wir nun endlich daran, die Wirksamkeit der „Evangelischen Kirchenzeitung" etwas näher zu betrachten und fassen wir demnach auch die Person ihres Herausgebers etwas schärfer ins Auge. Hengstenberg erscheint schon im Jahre 1824 als Privatdocent

der Theologie in Berlin. Er hat in Bonn studirt, dort vorzugsweise sich mit orientalischen Studien beschäftigt, er verfolgt hier eine freisinnige Richtung und ist auch in die burschenschaftlichen Verbindungen und Untersuchungen mit verflochten. Aber er wendet bald diesen Bestrebungen den Rücken, er geht nach Basel (1823), wo nach kurzem unter dem Einfluß der dortigen Missionsanstalt seine Bekehrung erfolgt. Er kommt nach Berlin. Hier beginnt schon damals eine nicht unbedeutende pietistische Partei ihren Einfluß bis in die höchsten Kreise hin geltend zu machen. Es fehlt ihr nur noch an einem literarischen Vorkämpfer, an einem öffentlichen Organ. Hengstenberg stellt sich entschlossen an ihre Spitze und steigt durch ihre Macht rasch empor. Er, der wissenschaftlich so gut wie gar nichts geleistet, der nur noch eine Abhandlung „Ueber das Verhältniß des innern Wortes zum äußern" (1825) und eine andere „Ueber Mysticismus, Pietismus und Separatismus" (1826) geschrieben, wird 1826 außerordentlicher, 1828 ordentlicher Professor der Theologie, neben Schleiermacher und Neander!! Im Jahre 1827 beginnt er die Redaction der „Evangelischen Kirchenzeitung". Aber — man muß gestehen, er faßt seine Aufgabe von Anfang an scharf ins Auge und löst sie mit ebenso großem Geschick als Eifer. So roh seine Theologie, so empörend sein System des Anklagens, Verdächtigens und Spioni-

rens, sein Drängen nach Ausstoßen aus der Kirche, so geschickt ist seine Taktik, er kennt den berliner Boden, auf dem er operirt, sehr genau, und er weiß in jedem einzelnen Falle sehr wohl, wie weit er gehen darf, wann er vom Tone des donnernden Propheten, den er so glücklich zu treffen versteht, wieder in einen sanftern und rücksichtsvollern einzulenken hat — mit Einem Worte, sein Motto ist: „Seid klug wie die Schlangen."

Wenn man jetzt die „Evangelische Kirchenzeitung" liest, mit den stereotypen Berichten über das kirchliche Leben hier oder dort, über die Kirchenvisitationen und Kirchentage und die Gnadenströme, welche hier geflossen, über die strengere Feier des Sonntags und die nothwendigen Reformen des Ehescheidungsgesetzes u. s. w.! so findet man wol eine Aufzeichnung und einen Widerhall aller der kirchlichen Agitationen und aller der versuchten Schöpfungen, an denen unsere Zeit so reich ist und in denen sie sich so zeugungsunfähig erweist, — aber nur ein sehr blasses Bild erhält man von der Bedeutung, welche dieses Blatt einst hatte in der Periode ihres heißesten Kampfes und ihres wildesten Terrorismus, — das ist in den Jahren 1835—48. Seitdem hat die Uebergewalt der politischen Bewegung an ihrem Marke gezehrt und viel von ihrem polemischen Gifte auf andere Gebiete hinübergeführt. — Seitdem hat das Aufhören der Gefahr

ihren Denuncianteneifer erschlafft und ihr Talent für pikante Anekdoten abgeschwächt; mit Einem Worte: sie ist langweilig geworden. Wie ganz anders damals, als die Welt noch so reich an handgreiflichem Unglauben, an Rationalismus, Pantheismus und Communismus war, und als diese Zeitung das geistliche Obertribunal vorstellte, welches den weitesten Kreis nicht blos religiöser und theologischer, sondern auch socialer und politischer Fragen in den Bereich seiner Anklagen und Verfolgungen zog. Vom Schiller-Goethe'schen Briefwechsel bis zu den Wahlverwandtschaften, von der Giftmischerin Gottfried und der Cholera als einer Zuchtruthe Gottes, von der Rehabilitation des Fleisches durch das Junge Deutschland, von Aken's Menagerie und der Hegel'schen Philosophie, von Charlotte Stieglitz, von Rahel und Bettina, von Steffens' „Novellen" wie von Eugen Sue's „Geheimnissen" unternahm dieses Blatt, nicht zu reden oder zu berichten, nein, sie zu verurtheilen und zu verdammen, ein Auto da Fé herzustellen, das, wenn auch nur geistiger Art, mit nicht geringerm Fanatismus ins Werk gesetzt wurde als einst die Ketzerverbrennungen der katholischen Kirche.

Der Grundgedanke, das Ziel alles Verklagens und Verdächtigens ist offenbar: Ausrottung der Ketzerei, Vernichtung der ganzen rationalistischen Grundrichtung, dieses Wort in der weitesten und

verwegensten Bedeutung genommen. Denn nicht der Theologie und Philosophie allein galt der Kampf, nein! auf eine Umbildung der ganzen Lebensanschauung, auch auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet war es abgesehen! Wahrlich ein Gedanke werth eines Innocenz III. oder Loyola, ein Gedanke, der, wenn er nicht so roh wäre, groß genannt werden könnte! Eine Umbildung unserer gesammten modernen Welt- und Lebensbetrachtung nach der Erbsündenlehre des 16. Jahrhunderts; eine Beurtheilung unserer classischen Poesie von Lessing und Herder bis auf Schiller und Goethe nach diesem Sündenkanon; eine Widerlegung unserer neuen sich wie Glied an Glied mit innerer Nothwendigkeit ansetzenden philosophischen Systeme durch vereinzelte Stellen aus dem Neuen oder gar dem Alten Testament!

Dennoch imponirte diese Art und Weise! Das Wort Gottes als Prüfstein, die Symbolischen Bücher, auf welche unsere Kirche errichtet und auf welche unsere Geistlichen noch immer verpflichtet werden, diese festen Grundlagen, von denen auch nicht ein Haarbreit gewichen werden sollte — vis-à-vis der allerdings vielfach zerfahrenen, von der Aufklärung erschlafften, von der Romantik her in moralische Fäulniß übergegangenen Zeit — wie sollte das nicht Vielen annehmbar erscheinen, namentlich Vielen der jüngern theologischen Generation, denen die tiefere Geistesbildung zur Be-

urtheilung solcher Erscheinungen abging! Es wurde ja so gar leicht gemacht, mit diesen der eigenen Beschränktheit im Wege stehenden Heroen fertig zu werden, die man nun nicht mehr zu studiren, sondern einfach zu verdammen brauchte.

In der Theologie ist es nun zuerst der alte Rationalismus, der einer systematischen Verfolgung unterliegt. Er wird als ein wissenschaftlich zurückgekommener Standpunkt charakterisirt und ihm gegenüber viel von einer tiefern Theologie der neuen Zeit geredet! Als ob die Hengstenberg'sche Orthodoxie den Rationalismus widerlegt hätte oder überhaupt widerlegen könnte! Als ob nicht diese tiefere Theologie wesentlich auf der modernen Speculation, auf den Schleiermacher'schen und Hegel'schen Grundgedanken ruhte, von denen Hengstenberg selbst wie jene ganze Partei nur die oberflächlichste Kunde hatte, und welche von ihr nur utiliter zur Verhöhnung des Rationalismus angewandt wurden. Der Rationalismus war in der That längst überwunden, als die neue Orthodoxie an dies Geschäft heranging, und sie hat nichts gethan als den Ueberwundenen gehöhnt und mit Füßen getreten, sie hat überhaupt nie einen wissenschaftlichen Gang mit ihm gemacht, sondern nur für die praktische Ausrottung desselben, für das Anschwärzen, Zurücksetzen und Absetzen der einzelnen rationalistischen Persönlichkeiten Sorge getragen.

Indessen mußte man auch bei dieser Thätigkeit zuerst noch immer schonend zuwerke gehen. Erst im Jahre 1830 wurde der offene Angriff auf die beiden Hauptvertreter des Rationalismus, Wegscheider und Gesenius, unternommen. Es ist schon erwähnt, wie Neander solchem Beginnen mit aller Kraft entgegentrat und laut protestirte gegen die alleinseligmachende Dogmatik Hengstenberg's und gegen das neue Papstthum, welches in Berlin aufgerichtet werde. *) Neander's Stimme fiel damals noch schwer ins Gewicht, der ganze Absetzungsversuch scheiterte, die „Evangelische Kirchenzeitung" erlitt eine schwere moralische Niederlage. Neander, früher unter ihren Mitarbeitern mit aufgeführt, sagte sich nun feierlich von jeder Gemeinschaft los, ihm folgte mit einer ähnlichen Erklärung sein Freund Steudel in Tübingen.

---

*) Er sprach von „der alleinseligmachenden Dogmatik, die allen verschiedenen eigenthümlichen theologischen Richtungen Maß und Ziel setzen wolle, die es leicht habe, consequent zu sein, weil sie schnell abschließe und fertig sei, ohne im sauern Kampfe mit sich selbst das Gewissen der Wahrheit immer offen zu halten, die, wie sie aus Beschränktheit hervorgehe, sich leicht mit anmaßendem Absprechen und Geistesträgheit paare". — Er sprach ferner von „dem neuen Papstthum, das die Geister, die Gott geschaffen in unendlicher Mannichfaltigkeit und deren Leitung er sich vorbehalten, am Gängelbande führen zu können meine".

Es ist charakteristisch bei diesem Zusammenstoß zwischen Neander und Hengstenberg, daß Jener der „Evangelischen Kirchenzeitung“ den Vorwurf macht, theils Hefte, theils mündliche Aeußerungen von Studirenden zu Anklagen gegen ihre Lehrer benutzt und so das Vertrauen zwischen Zuhörer und Lehrer untergraben zu haben. Die Antwort Hengstenberg's darauf ist eines Schülers Loyola's würdig, sie lautet: „Das Vertrauen eines christlichen Studirenden der Theologie zu einem rationalistischen Lehrer derselben ist nicht Pflicht, sondern Sünde.“

Indessen gingen die Anklagen und Verdächtigungen weiter. Dinter und De Wette, Bretschneider, Ammon, Röhr, David Schulz waren es vorzugsweise, auf die wiederholt hingewiesen wurde, wobei man nicht versäumte, die für die damalige Zeit sehr wirksame Bemerkung mit einfließen zu lassen, die Rationalisten gehörten mit den politischen Demagogen in Eine Classe, während die Rechtgläubigen die festeste Stütze des Thrones seien. Auch Schleiermacher wurde zu Ende seines Lebens von dieser Partei aufs stärkste angetastet, als dialektischer Taschenspieler und Jesuit gebrandmarkt.

Aber das Alles war nur noch der Anfang. Den Höhepunkt der Ketzerrichterei erstieg dieses Blatt erst seit dem Erscheinen des „Leben Jesu“ von Strauß. Im Kampfe gegen die kritische Schule Baur's, gegen Rothe's Lehre von der Kirche, gegen den Pantheismus

Hegel's und den Atheismus Feuerbach's. Dies waren die fetten Jahre für die Verdammungstheologie, die, so positiv sie auch sein will, vorzugsweise negativ ist, von der Ketzerei lebt, der Ketzerei bedarf, um die innere Unwahrheit und Hohlheit ihres Wesens vergessen zu machen. Das Eichhorn'sche Ministerium bot diesem Treiben in Preußen einen erwünschten Spielraum, während Altenstein bis zu Ende seines Lebens der nach oben hin immer mächtiger werdenden und immer stärker andrängenden Partei einen zähen Widerstand entgegensetzte und durch kluges Zaudern die Attentate auf die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehrer zu vereiteln wußte.

Zweites Buch.

Der historisch-kritische Process.



Erstes Capitel.

Strauß' „Leben Jesu" und die Gegenschriften.

Suchen wir jetzt noch einmal die theologischen Zustände im Jahre 1835 kurz zusammenzufassen. — In der Hegel'schen Schule finden wir noch viel unklares speculatives Gähren mit entschiedener Vorliebe für die Orthodoxie. Die sogenannte rechte Seite der Schule ist in unbestrittener Herrschaft. Hegel ist in der Anwendung der Idee der Menschwerdung auf das historische Christenthum noch sehr unbestimmt und misverständlich, seine theologischen Schüler dagegen sind sehr geneigt, die Menschwerdung als eine einmalige und specifische auf die Person Jesu von Nazareth zu beschränken. Dabei in diesen Kreisen fast gar keine Spur von Kritik. Weder Neigung noch Uebung. Ganz allein stehend und in seinen letzten kritischen Intentionen nur dem nächsten Kreise seiner Schule bekannt, Baur in Tübingen. In der Schleiermacher'-

schen Schule die zersetzende und reinigende Skepsis des Lehrers bald vergessen, die Anknüpfungen an den Positivismus vorherrschend, die Wunder, wenn auch möglichst eingeschränkt und in ihrer Bedeutung für die Religion herabgesetzt, doch nicht mit Entschiedenheit zurückgewiesen. In der Kritik überall Halbheit, Unsicherheit, Vermittelungsstreben. Zwischen Authentie und Nichtauthentie der einzelnen Schriften, zwischen Geschichte und Mythus ein bedenkliches Schwanken. Die Inspirationslehre unterminirt, überhaupt das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen wesentlich alterirt.

Und allen diesen Unklarheiten, dieser zögernden Kritik, dieser umgebildeten Christologie, allen diesen Vermittelungen des alten Glaubens mit der modernen Weltanschauung gegenüber, die entschlossene Partei der Altgläubigen, die Philosophie wie Kritik höhnend, auf ihre Consequenz und auf die alten Rechtsgrundlagen der Kirche pochend!!

Und nun waren die Häupter der modernen Theologie heimgegangen; 1831 war Hegel, 1834 Schleiermacher von dem Schauplatz des Wirkens abgetreten. Es schien, als ob Aussicht auf langen Frieden sei, denn die Streitigkeiten zwischen den Hegelianern und den Schleiermacherianern über Begriff und Gefühl und über den Primat des einen oder des andern betrafen doch nur die Form, nicht den Inhalt des Glaubens; der alte Rationalismus war gestürzt und

fast in allen seinen Ueberresten bei Seite geschafft; die Hengstenberg'sche Rechtgläubigkeit, obgleich Manchen schon unbequem und widerwärtig, wurde doch als ein heilsames Gegengift gegen den Unglauben anerkannt. Es schien wirklich, als ob der neuen Vermittelungstheologie die Zukunft angehöre und als ob die tiefere Versöhnung von Glauben und Wissen nun nicht wieder gefährdet werden könne.

Da brach das Wetter herein von einer Seite, von welcher es Niemand erwartet hatte. Ein junger tübinger Magister, ein Repetent des alten ehrwürdigen theologischen Stifts, an dem die Bengel, die Storr, die Flatt und Steudel gelehrt, ein Mann, der mit dem ganzen Ernst und der Gründlichkeit seiner schwäbischen Natur Theologie und Philosophie studirt, an Hegel und Schleiermacher sich gebildet, er war es, der die Brandfackel der Kritik mitten in die Veste des Glaubens hineinschleuderte. Es war ein Mann, der bei dem allgemeinen Rausche der Hegel'schen Speculation nüchtern geblieben, der durch die Verwirrungen und Illusionen der Zeit mit klaren Sinnen hindurchgegangen, der den Verstand nicht verloren vor lauter Vernunft. Der außerdem ein Meister war in der Form, der in ästhetischer Abrundung und Vollendung mit sicherster Herrschaft über den Stoff seinen Gegenstand wie ein Werk plastischer Kunst hinstellte.

Es ist keine Frage, diese Vollendung der Form ist es vorzugsweise gewesen, welche den Eindruck des

„Leben Jesu“ von Strauß zu einem so erschütternden gemacht. Man hat demselben vielfach vorgeworfen, daß es eigentlich gar nichts Neues enthalte, nur eine genaue Zusammenstellung alles Dessen, was die letzte Periode der historischen Kritik erarbeitet, gebe. Aber man hat nicht bedacht, daß man damit ein großes Lob ausspreche. Denn das gerade ist das Eigenthümliche aller epochemachenden Werke, daß sie wie die reife Frucht abfallen von dem Baume der Erkenntniß, daß die ganze Vergangenheit an ihnen mit gearbeitet hat. So auch an dem „Leben Jesu“ von Strauß. Es ist ebenso sehr ein Product der Vergangenheit, als es dieselbe über sich hinaushebt, indem es sie zum Abschluß bringt. Es laufen hier alle bisherigen kritischen Forschungen über das Leben Jesu zusammen, aber sie werden zugleich vervollständigt, geschärft, zugespitzt, zusammengefaßt, auf einen Grundgedanken zurückgeführt. In dieser Nothwendigkeit des ganzen Verfahrens, das sich wie ein Naturproceß vollzieht, in dieser affectlosen Objectivität, mit der der Verfasser gleichsam zurücktritt vor seinem Werk und nur der Rechenmeister ist, welcher die einzelnen Posten aufführt und zusammenzählt, lag das Imponirende oder vielleicht richtiger das Erschreckende des Buchs. Es stand mit der harten Gleichgültigkeit des Schicksals da, es war die Schlußrechnung gezogen in der Kritik der evangelischen Geschichte und die Inventur lautete auf: Bankrott. Die evangelische Geschichte

war bereits von allen Seiten angenagt durch die Kritik, hier zeigte sich, sie sei bis auf den Kern zerfressen. Es war die Wirkung dieses Werks eine ungeheure.

Ein elektrischer Schlag durchzuckte die ganze deutsche Theologie. Seit den „Wolfenbüttler Fragmenten" und den Streitschriften ihres berühmten Herausgebers war die theologische Welt nicht in ähnliche Aufregung versetzt worden. Das Aufsehen, welches dieses Werk vor allem in Tübingen und Würtemberg erregte und dessen nächstes Resultat die Entlassung Strauß' aus seiner Repetentenstelle war, verbreitete sich bald, lavinenartig anschwellend, durch ganz Deutschland und weit über seine Grenzen hinaus. Nicht nur die vier starken Auflagen des „Leben Jesu", die seit dem ersten Erscheinen (1835 und 1836) binnen fünf Jahren nöthig wurden, noch mehr die ungeheure Zahl der Gegenschriften beweist die Erregung und Theilnahme von allen Seiten. Denn diese Gegenschriften bilden eine eigene starke Literatur, in der kaum Ein theologischer Name von einiger Bedeutung fehlt, und in der viele bedeutungslose Pastoren aus allen Gegenden Deutschlands sich herbeidrängen, ihre Stimme abzugeben, die Löscheimer ihres Wissens zuzutragen, bei dem ungeheuern Brande, der mit den geschichtlichen Grundlagen des Christenthums sie selbst und ihre Dorfkirche einzuäschern drohte. Die Widerlegungen waren demnach von sehr verschiedenem wissenschaftlichen Werth. Und Strauß hat nicht

Unrecht, wenn er von einer bedeutenden Zahl jener Schriften behauptet, sie seien nicht höher anzuschlagen als das Schreien von Weibern, welches bei dem plötzlichen Fallen eines Schusses oft vernommen werde, — ein Schreien, welches nicht dem Umstande gelte, daß der Schuß etwa gefehlt, sondern nur dem, daß überhaupt ein Schuß gefallen sei.

Der Ausgangspunkt, das ist charakteristisch für dieses Werk, ist ein doppelter, einmal ein speculativer, dann ein historisch-kritischer. Aber beide unterstützen sich gegenseitig, und eben durch den festen Zusammenhang der beiden erhält das Werk seine Geschlossenheit und Gewalt. Der speculative Ausgangspunkt ist der der Immanenz von Gott und Welt. Strauß faßte diese Idee scharf und consequent, — das Wirken Gottes in der Welt ist ihm ein innerliches und gesetzmäßiges, ein stetiges und zusammenhängendes, ein solches, welches für die Wunder, diese äußerlichen und aphoristischen Eingriffe in die Welt, keinen Raum übrigläßt. Der Widerwille gegen die Wunder, die Unmöglichkeit der Wunder bei einer consequent durchdachten speculativen Weltbetrachtung, war die Voraussetzung, ja der Hauptanstoß für die ganze Arbeit, von dem alle einzelnen kritischen Operationen bestimmt wurden. In dieser Beziehung war die Kritik keineswegs eine voraussetzungslose.

Und nur ein anderer Ausdruck für diesen Gedanken war die Bestimmung, daß die Menschwerdung Gottes

in Christo nicht eine einzige und alleinige sei, sondern eine allgemeine, daß Alles, was von ihm als Einzelnem ausgesagt werde, von dem Gattungsbegriff der Menschheit gelte. Dieser historische Hintergrund des Werkes ist in der bekannten Schlußabhandlung deutlich ausgesprochen. Sie soll zugleich eine Art von Versöhnung, von idealer Wiederherstellung Dessen geben, was im vorangehenden kritischen Theile zerstört ist. Sie soll die Beruhigung gewähren, daß der innerste Kern des Christenthums von den historisch-kritischen Untersuchungen unabhängig; daß Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt ideale Wahrheiten bleiben, so sehr auch die empirische Wirklichkeit, die äußerliche Facticität in Frage gestellt ist.

Der kritische Ausgangspunkt dagegen, von dem alle einzelnen Operationen aus- und in den sie zurücklaufen, ist der des Mythus. Das einfache Resultat ist das negative, daß die Evangelien nicht Das sind, wofür sie sich ausgeben, nämlich Geschichte. Daß Alles in dieser sogenannten evangelischen Geschichte unklar und widerspruchsvoll ist, daß der Mythus sie an allen Punkten ergriffen hat. Strauß formulirt selbst seine Stellung zur Vergangenheit so: Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging; einmal, daß in den Evangelien Geschichte und dann daß übernatürliche Geschichte in ihnen enthalten sei, wenn

hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraus- setzungen wegwarf, aber nur, um desto fester an der erstern zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche Geschichte sich finde, so kann man auf diesem halben Wege nicht stehen bleiben, sondern es muß vor allem untersucht werden, ob und wie weit überhaupt die Evangelien auf histori- schem Grund und Boden stehen. Freilich, ganz ge- nau ist es nicht, wenn die natürliche Erklärung der evangelischen Geschichte, in specie der Wunder, dem Rationalismus als solchem beigemessen wird, da doch nur ein freilich sehr bedeutender Re- präsentant, Dr. Paulus, unter diese Kategorie fällt. Aber Strauß verkennt auch nicht, daß schon vor ihm mit der mythischen Erklärung der Anfang ge- macht; daß schon Semler die Erzählungen von Sim- son und der Esther geradezu Mythen genannt, daß dann Gabler in Jena und Schelling die Ausdehnung des Mythus auf alle älteste Geschichte, heilige wie profane, vorgenommen, und daß namentlich der be- rühmte Philolog Heyne es war, welcher den Grund- satz festgestellt: „A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit." Er hebt aus- drücklich die Anfänge der mythischen Erklärung unter den Theologen, so Bauer's „Hebräische Mythologie", Vater's und De Wette's Erklärungen des „Penta- teuch", hervor und macht darauf aufmerksam, wie selbst Wegscheider, der doch gewiß ein Repräsen-

tant des Rationalismus, in seinen „Institutionen" es für unmöglich erklärt, ohne Anerkennung des Mythus das Ansehen der Bibel gegen die Spöttereien ihrer Gegner zu vertreten.

Der Fortschritt nun, welchen Strauß diesen Anfängen der mythischen Erklärung gegenüber sich selbst vindicirt, ist der, daß dieselbe bis dahin weder rein, noch in ihrem ganzen Umfange zur Anwendung gebracht sei. Nicht rein, denn die natürliche Erklärung ging immer noch zur Seite, nicht in ihrem ganzen Umfange, denn nur sehr zaghaft wurde sie geübt, anfänglich auf das Alte Testament beschränkt, später auf das Neue übertragen, aber nur auf die Nebendinge und das Außenwerk der Geschichte, auf den Anfang und das Ende der evangelischen Erzählungen. So durch Schleiermacher und die von ihm bestimmte Theologie. „Man fuhr", sagt Strauß sehr gut, „durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte ein und durch dasselbe wieder hinaus; für das in der Mitte Liegende aber ließ man sich genügen an dem krummen und mühseligen Pfade der natürlichen Erklärung."

Die Möglichkeit für eine erweiterte Anwendung des Mythus findet Strauß in den sehr späten äußern Zeugnissen für die kanonischen Evangelien. Sie reichen nicht über das zweite Drittheil des 2. Jahrhunderts hinauf. Die Apostel waren aller Wahrscheinlichkeit nach, selbst Johannes nicht ausge-

nommen, noch im ersten Jahrhundert heimgegangen. Welch' ein weiter Zeitraum also, ihnen Schriften beizulegen, die sie nicht verfaßt! Wenigstens genügen diese in der Mitte liegenden 50—60 Jahre vollkommen, um der innern Kritik freie Hand zu lassen. Und jene Möglichkeit des Mythus wird dann zur Wahrscheinlichkeit, wenn das Wunderhafte in den Erzählungen, die unauflöslichen, nur durch die künstlichste Harmonistik aufzulösenden Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelisten, die mancherlei chronologischen Schwierigkeiten, sowie die historischen Ungenauigkeiten, die mit den Angaben der Profanschriftsteller aus dieser Zeit nicht in Einklang zu bringen sind, mit in Rechnung gezogen werden. Auch genügt es nicht, alle diese Enantiophonien, wie man bis dahin beliebte, auszugleichen, daß ein Evangelist preisgegeben, ein anderer begünstigt, sodaß Matthäus dem Lucas und dieser wieder, wenn es nöthig, dem Johannes zum Opfer gebracht wird. Das heißt nur mit ungleichem Maß und Gewicht messen. Es zeigt sich überdies bei unbefangener Betrachtung der verschiedenen Geschichtsdarstellungen, daß alle Evangelisten in gleicher Verdammniß sind, daß das Zeugniß des Einen so viel oder richtiger so wenig werth ist wie des Andern. Hier wird ein bellum omnium contra omnes geführt und nirgends vermögen wir festen historischen Boden zu gewinnen.

Endlich aber erhält die mythische Betrachtung dadurch ihren positiven Abschluß, daß die Erklärung sehr vieler Erzählungen der evangelischen Geschichte, vor allem der wunderhaften, sich leicht und von selbst ergibt, wenn man als Schlüssel das Alte Testament mit seinen messianischen Vorstellungen und Hoffnungen in Anwendung bringt. Der rabbinische Grundsatz: wie Moses so der künftige Messias, läßt sich als die Quelle, als der producirende Gedanke sehr vieler evangelischen Geschichten nachweisen; die Wunder des Mose, des Elias sollten, das war die weitverbreitete Vorstellung der Juden, von dem einstigen Messias in erhöhtem Maße erfüllt werden. Ganz kurz: Die Messiaserwartungen zur Zeit Jesu haben vorzugsweise die Mythen des Lebens Jesu producirt. Das Bild des wirklichen Messias wurde durch die Züge des geweissagten und gehofften ausgeschmückt.

Die glänzendste Partie in diesem Werk ist offenbar die negativ-kritische. Die Darstellung der innern Widersprüche, welche sich gegenseitig aufreiben, die Zerstörung der alten Harmonistik mit ihren kleinen Künsten, die Verfolgung derselben in alle Schlupfwinkel ihrer heillosen Verlogenheiten. — Es ist außerdem die gesammte Geschichte der Auslegung in dies Werk mit verflochten; denn nicht allein die Widersprüche in den Erzählungen selbst, auch die in den Auslegungen der Rationalisten, Supranaturalisten und Schleiermache-

rianer werden gegeneinander in den Kampf geführt, — es ist mit bewunderungswürdigem Talent die ganze Masse des verschiedenartigsten exegetischen Materials hier verarbeitet und übersichtlich geordnet.

Aber das Ergebniß ist, wie gesagt, nur ein negatives. Es ist Alles unsicher geworden. Der Mythus hat sich bis in die volle Mitte, bis in den Kern der Erzählungen eingefressen. Es bleibt nur ein sehr dürftiges Gerüste des Lebens Jesu als historisch übrig. Daß er in Nazareth aufgewachsen, sich von Johannes hat taufen lassen, daß er Jünger um sich gesammelt und im jüdischen Lande lehrend umhergezogen, daß er sich überall der Veräußerlichung des Pharisäismus entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen, daß er aber am Ende dem Haß und Neide der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuz gestorben — das ungefähr ist die Summe des Thatsächlichen, welche von den mannichfachsten und sinnreichsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben wurde, indem alle Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen, welche die erste Christenheit zu ihrem entrissenen Meister hatte, sich bald in Thatsachen verwandelten. Und nur aus den Reden Jesu läßt sich mit einiger Sicherheit ein fester Kern aussondern. Es gehört hierher namentlich die sogenannte Bergrede. Es waren die kernigen Worte Jesu, in ihrer kurzen gnomischen Fassung, in ihrem Gegensatz gegen den Pharisäismus, von solcher Eindringlichkeit und Behaltbarkeit, daß sie

selbst durch die Flut der mündlichen Ueberlieferung nicht völlig aufgelöst werden konnten. Wohl wurden sie, aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, als Gerölle an Orten abgesetzt, wohin sie eigentlich nicht gehörten, aber in ihrer Substanz wurden sie nicht zerstört.

Sollen wir nun die ganze Strauß-Literatur, denn eine solche gibt es, in ihren Hauptzügen charakterisiren und in ihren wichtigsten Einwürfen zur Sprache bringen, so ist die Auswahl keine leichte. Wir beginnen mit einem der bedeutendsten Vertreter des biblischen Supranaturalismus, mit Steudel in Tübingen. Er, der Urenkel von Joh. Albr. Bengel, der Lehrer von Strauß, der Superattendent des tübinger Stifts, an welchem Strauß als Repetent angestellt ist, er, der damals berühmteste Theologe Würtembergs, hält sich vor Allen verpflichtet, den durch Strauß gegebenen Anstoß zu beseitigen. Er ist der Erste, welcher gegen ihn auftritt, noch vor dem Erscheinen des zweiten Bandes, mit seinem „Vorläufig zu Beherzigenden zur Beruhigung der Gemüther". Er ist sehr empfindlich darüber, daß ein junger Gelehrter es wagt, „aus seinem Cabinete heraus", den Supranaturalismus veraltet zu finden. Er hebt die Bedeutung des Historischen im Leben Jesu für die ganze Entwickelung der Kirche und des Christenthums hervor, er bemerkt, es sei geradezu unbegreiflich, „daß

ein gekreuzigter Jude die christliche Kirche gestiftet habe", und will daraus erweisen, daß die Evangelien werthvolle historische Urkunden seien, da nur sie das Auffallende erklären helfen, da sie zeigen, was in diesem Gekreuzigten lag und was aus ihm werden konnte und wurde.

Strauß dreht mit scharfer Dialektik die Spitze dieses Angriffs um. Er sagt: „Ja! so viel Außerordentliches und Wunderhaftes melden uns die Evangelisten von Jesu, daß uns zwar der Glaube der Welt an ihn erklärlich, aber der anfängliche Unglaube unerklärlich ist, daß uns sein Wiederaufleben nicht überrascht, aber seine Hinrichtung ein Räthsel wird. Denn nur der Gewöhnung an die evangelische Geschichte ist es zuzuschreiben, daß wir es nicht schlechthin unbegreiflich finden, wie die Juden einen Mann, der Tausende mit wunderbar vermehrtem Brote gespeiset, der in der Hauptstadt selbst einen Blindgeborenen und einen seit 38 Jahren gelähmten Menschen geheilt, der in deren nächster Nähe einen seit vier Tagen beigesetzten Todten erweckt hatte, verwerfen und kreuzigen lassen konnten.

Wenn Steudel nur im Allgemeinen von der Bedeutung des Historischen im Christenthum und von der Persönlichkeit Christi, an welche Alles geknüpft sei, redet, so bemerkt Strauß, das sei ja gar nicht der Punkt, um den sich der Streit drehe, da er selbst ja entfernt nicht die historische Persönlichkeit Christi und

deren Bedeutung für seine Zeit und Umgebung geleugnet habe. Denn in Dem, was er als ein mythisches Gewebe bezeichne, habe nie Kraft und Trost für die Gemüther gelegen. Daß Petrus im Munde des Fisches eine Münze fand, hätte schwerlich irgend Jemand erbaut, wenn es nicht Christus gewesen, auf den diese Geschichte bezogen wurde. Ueberhaupt nicht die zahlreichen mythischen Erzählungen machen die Person Christi bedeutsam, vielmehr er selbst ist es, die geistig fesselnde Macht seiner Persönlichkeit, welche jenen oft unbedeutenden Anekdoten einen höhern Werth gibt. Und, fährt er fort, wie wenig das Historische dieser Gattung, d. i. die wunderhaften Aeußerlichkeiten, Werth hatte für die Fortpflanzung des Christenthums, dafür zeugt unwidersprechlich derjenige Apostel, welcher mehr gearbeitet hat als alle andern — Paulus. Der Eckstein, auf welchen Paulus das ganze Christenthum erbaute, war allein Christus, der Gestorbene und Auferstandene. Es bedurfte nicht der Erzählung von seiner übernatürlichen Erzeugung und der Speisung der 5000, von dem Wandeln auf dem Meer, und wie sonst die Wunderthaten alle heißen, welche an ihm oder durch ihn geschahen, um einen Mann wie Paulus für das Christenthum zu gewinnen. Denn, bedurfte es ihrer, warum gedenkt er ihrer an keinem Punkte, wo er Christum nennt und preist? Gehörten sie ihm nothwendig zum Wesen des Christenthums, waren sie auch nur mitbedingend für

die Erlösung durch den Herrn, wie kam es, daß er dieser Facta nirgends Erwähnung thut, da, wo er von dem Werk der Erlösung ausdrücklich handelt? Von dieser Vertheidigung geht Strauß zum Angriff gegen Steudel über und führt in sehr lehrreicher Art den Beweis, wie widerspruchsvoll und zerfahren, wie willkürlich und gewaltsam der Standpunkt des verständigen Supranaturalismus sei, den sein Gegner einnehme. Namentlich an der Interpretation der Geschichte von der redenden Eselin, von der stillstehenden Sonne, von dem Jonas im Bauche des Walfisches u. s. w. sucht er deutlich zu machen, wie bodenlos die Willkür dieser sogenannten Supranaturalisten, wie sehr dieselben vom Rationalismus inficirt, wie unbequem ihnen die Wunder in ihrer wahren Gestalt, und wie sie überall darauf ausgehen, die natürliche Erklärung mit zu Hülfe zu nehmen, freilich unter dem Vorgeben, sie sei die schriftgemäße und sie allein. — Strauß schließt damit: „Unsere verständigen Supranaturalisten stellen sich so gern mit gekrümmtem Rücken dem Herrn dar, er solle auflegen, so viel er vermöge, sie wollen's tragen; unter der Hand jedoch wissen sie die schwersten Stücke bei Seite zu bringen und doch den Schein der getreuen Diener und gläubigen Sackträger des Herrn zu behaupten.“

Eine andere und mehr gesicherte Stellung nahm die neue Orthodoxie zum Strauß'schen Werke ein. Ihr kam dasselbe in vieler Beziehung sehr gelegen.

Sie erklärte es für „eine der erfreulichsten Erscheinungen auf dem Gebiete der neuen theologischen Literatur". Deshalb, weil es der volle und unzweideutige Ausdruck alles bis dahin nur noch unvollkommenen und unreifen Unglaubens sei. Sie erkannte das unschätzbare Verdienst von Strauß an, welches darin bestehe, die Ergebnisse der Hegel'schen Philosophie mit größter Bündigkeit ans Licht gezogen zu haben, und sie sprach ihren unumwundenen Respect vor dieser Philosophie aus, welche doch „ganze Leute" zu bilden verstehe.*) Freilich zeige sich auch nun erst deutlich der fundamentale Widerspruch der hochmüthigen Vernunft des natürlichen Menschen mit dem Glauben. Es zeige sich, wie Strauß nichts als die nothwendige Consequenz der neuern Kritik sei, welche, wenn auch nur in Nebendingen, dem Mythus Raum gegeben. Wer einmal sich auf diese abschüssige Bahn begeben und auch nur im geringsten den Mythus zulasse, der stehe mit ihm auf demselben Boden und könne nur durch eine willkürliche Fixirung seinen Consequenzen entgehen. Nur in völliger Umkehr von diesem Wege, nur in der Unterwerfung unter den Buchstaben der

---

*) Das ist soviel als ganze Teufel. So wird von der Hegel'schen Philosophie gesagt, sie habe in Strauß einen Triumph gefeiert, „ähnlich dem Satans, als er in Judas fuhr". Ueberhaupt wird Strauß am liebsten mit Judas Ischarioth verglichen, da auch auf ihn das Wort seine Anwendung finde: „Der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen."

Schrift, nur in der Annahme ihrer buchstäblichen Echtheit und historischen Wahrheit sei Rettung.

Freilich will die neue Orthodoxie die alte Beweisführung verinnerlichen und vertiefen. Es kann von Niemandem erwartet werden, heißt es, daß er die Wunder und Weissagungen blos auf ein äußeres Zeugniß, auch das allerzuverlässigste, annehme, es muß das innere hinzukommen, „man muß von dem Aussatze der Sünde schon gereinigt sein, um an die Heilung des Aussätzigen zu glauben". Wie bedenklich diese Wendung nach der Innerlichkeit des Subjects, nach dem testimonium spiritus ist, braucht wol kaum bemerkt zu werden; denn dies Zeugniß des Geistes ist nichts Anderes als die subjectivste Spitze des Glaubens und daher schlechthin unberechenbar, kann so oder so ausfallen, kann dem äußern Schriftwort ebenso gut widersprechen, als ihm beistimmen. Und stimmt es ihm nun nicht bei, sind da nicht Zweifel und Kritik vollkommen berechtigt?

Es versteht sich von selbst, daß in der „Evangelischen Kirchenzeitung" der Vorwurf, dem wir auch sonst vielfach begegnen, der Ton des Strauß'schen Werks sei der des kalten Hohnes, in gesteigertem Maße auftritt. Es heißt von ihm: „er habe das Herz des Leviathan, das so hart wie ein Stein und so fest wie ein Stück vom untersten Mühlstein", und wenn er auch nicht ausdrücklich des Heiligen spotte, so schwebe ihm doch immer der Spott auf den Lippen:

„Er taste mit Ruhe und Kaltblütigkeit den Gesalbten des Herrn an und seinem Auge entquelle nicht einmal die Thräne der Wehmuth." Strauß hat auf diesen Vorwurf zu wiederholten malen geantwortet und sich darauf berufen, daß er nirgends den Ernst der Wissenschaft verletzt, nirgends den Ton der Frivolität angeschlagen habe, daß er freilich auch nicht, wie man von ihm verlange, mit einem tragischen Gefühl seine Kritik begleitet, da für ihn ja nicht ein Heiliges, sondern nur ein fälschlich für heilig Gehaltenes zerstört werde. Am stärksten hatte er sich schon in der Schrift gegen Steudel über das Verletzende des Tones geäußert: „Ja, ich hasse und verachte jenes andächtige, zerknirschte und angstvolle Reden in wissenschaftlichen Untersuchungen, welches auf jedem Schritte sich und den Leser mit dem Verluste der Seligkeit bedroht, und ich weiß, warum ich es hasse und verachte. — In wissenschaftlichen Dingen erhält der Geist sich frei, soll also auch freimüthig das Haupt erheben, nicht knechtisch es henken. Für die Wissenschaft existirt unmittelbar kein Heiliges, sondern nur ein Wahres, dieses aber verlangt keine Weihrauchwolken der Andacht, sondern Klarheit des Denkens und Redens."

Den Uebergang von der neuen Orthodoxie zu der Schleiermacher'schen Schule bildet in der Polemik gegen Strauß: Tholuck in seiner „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" (1837).

Ich darf, so mislich dies Thema auch erscheint*), es nicht scheuen, bei diesem Anlaß auf Richtung und Bedeutung dieses berühmten Theologen etwas näher einzugehen, da er jedenfalls eine sehr bemerkenswerthe Stellung einnimmt in der Entwickelungsgeschichte der neuern Theologie. Das Charakteristische ist: er läßt sich nicht classificiren. Er gehört, genau genommen, keiner der schon genannten theologischen Richtungen an; aber nur deshalb, weil er allen angehört. Er hat vermöge seiner außerordentlichen Beweglichkeit und Aneignungsfähigkeit von allen etwas in sich aufgenommen, er spielt in allen Farben der modernen Theologie. Früher pflegte man ihn zu den Pietisten zu zählen. Gewiß mit Unrecht, wenn man unter Pietismus den alten, innigen, aber sehr monotonen und geistig beschränkten Spener'schen Pietismus versteht. Ein pietistischer Zug und Anflug ist ihm wol eigen, aber ihm fehlt ein Wesentliches: die Armuth im Geiste. Er ist ein geistreicher Eklektiker, ein von allen Bildungselementen der neuern Zeit berührter Theologe. Er hat von der speculativen wie von der Schleiermacher'schen Theologie gekostet, ohne von der einen oder der andern gesättigt zu sein. Auch

*) Ich glaube hier bemerken zu müssen, daß ich mit dem äußerlich mir so nahe gestellten Herrn Dr. Tholuck persönlich in gar keiner Beziehung stehe und daß ich mir selbst wol das Zeugniß geben kann, ganz objectiv, wie über einen vor 100 Jahren lebenden oder 100 Meilen entfernten Mann zu urtheilen.

wurde er von der Begriffsschärfe und Systematik dieser Schulen in seinem aphoristischen Denken immer wieder zurückgestoßen. Am allerwenigsten kann man ihn zu den Orthodoxen rechnen, weder zu den Schrift- noch zu den Symbol-gläubigen. Er hat vielmehr an allen Ketzereien der Neuzeit bis auf einen gewissen Grad sympathischen Antheil genommen und ist viel zu beweglich und viel zu subjectiv, um sich zu resigniren unter den Buchstaben der Schrift oder unter die Formel der Symbole. Und dennoch ist er von alledem etwas. Dem Haupte der neuen Rechtgläubigkeit von früher Zeit nahe befreundet, fühlt er sich zu dieser Richtung immer wieder hingezogen, als Apologet des Glaubens, als erklärter Widersacher und Ankläger des Rationalismus. Ebenso mit dem Pietismus hat er nicht allein eine innere Verwandtschaft in der starken und excentrischen Betonung der Sünde, sondern er ist auch geradezu aus den berliner pietistischen Kreisen hervorgegangen und seine erste Schrift „Von der Sünde und dem Versöhner" gehört noch wesentlich dieser Richtung und Stimmung an. An der Hegel'schen Speculation hat er lebhaftesten Antheil genommen zu einer Zeit, da diese Philosophie in der Blüte stand, da sie die Versöhnung von Glauben und Wissen verkündete und die Mysterien der Dreieinigkeit wie der Menschwerdung Gottes mit dem Gedanken ergründete. Namentlich bei den gläubigen Mitgliedern der Schule erholte er sich oft Rath und Stärkung, und Göschel vor Allen war

es, der die schwierigsten Probleme befriedigend zu lösen verstand. Auch von der Schleiermacher'schen Theologie eignete er sich manchen tiefergreifenden Gedanken an und näherte sich überhaupt in späterer Zeit immer mehr dem Vermittelungsstandpunkt der sogenannten positiven Schleiermacherianer.

Bei dieser außerordentlichen Polytropie ist nur Eines mit Sicherheit zu bezeichnen als der Ausgangs- und Mittelpunkt seines theologischen Strebens und Kämpfens. Das ist sein scharfer Gegensatz, seine tendenziöse Polemik gegen Aufklärung und Rationalismus. Er kann in dieser Beziehung der Romantiker unter den Theologen genannt werden. Die ironische Erhabenheit, der unerschöpfliche Spott über die Plattheiten und Nüchternheiten des Rationalismus, die Verfolgung desselben bis in seine lächerlichsten und verkommensten Formen ist lange Zeit hindurch ein besonderer Genuß und eine Hauptaufgabe seines Lebens gewesen. Er kam ja mit der ausdrücklichen Mission nach Halle, den damals noch in voller Herrschaft stehenden Rationalismus zu überwinden. Diese Beauftragung hat seinen theologischen Charakter für alle Zukunft bestimmt und seinem Namen eine Gehässigkeit gegeben, die er kaum verdiente. Und man darf sich nicht wundern, wenn bei der provocanten und incorrecten Art, mit der er seine Aufgabe löste, und bei den mancherlei Blößen, die er sich namentlich nach der philologischen Seite der Exegese gab, die gelehrten Rationali-

ster, ein David Schulz, Fritzsche, Schultheiß gerade ihn zum Gegenstande ihrer massivsten Angriffe machten, ihm unbarmherzig alle Sprachschnitzer durchcorrigirten, ihn als Repräsentanten des Verdummungssystems, des Wissenschaftshasses, des Mysticismus und Orthodoxismus hinstellten. War er doch nichts von alledem. Ist er doch gerade durch diese Beschäftigung mit dem Rationalismus und mit allen den Fragen der neutestamentlichen Kritik selbst mit inficirt worden von den Ketzereien, die er bekämpfen wollte. Ist er doch darin den englischen Apologeten des 18. Jahrhunderts zu vergleichen, welche auch im Kampfe mit dem ungläubigen Deismus das Gift desselben in sich eingesogen, und capitulirten statt zu überwinden. So ist denn seine Rechtgläubigkeit an allen Punkten unterhöhlt. Es gibt kein Dogma, welches er nicht modernisirt und subjectivirt hätte, keine Frage der Kritik, in der er nicht Concessionen gemacht. Der Gegensatz zwischen der *modernen Gläubigkeit* und der *alten Rechtgläubigkeit*, zwischen der stofflosen *Gefühlsreligiosität* und der inhaltreichen, aber äußerlichen dogmatischen Religion, tritt an keinem der jetzt lebenden Theologen anschaulicher hervor als an ihm. Eine eigene Mischung von Phantasieerregung, von erhabenerm Geistesschwung und kühlem Verstande, buntem Wissen, scharfem, beißendem Witz! Eine Mischung, welche uns wieder an die Romantiker und an ihre Phantasiereligion erinnert. Er hat einmal in einer

akademischen Rede die beiden Namen A. H. Francke und J. S. Semler als die Repräsentanten der theologischen Facultät Halles genannt, und sie als die beiden Factoren bezeichnet, in deren Versöhnung und Zusammenwirken die Aufgabe unserer Theologie ihre Lösung finde. Und er hat damit nicht undeutlich sein eigenes Streben charakterisirt, die Glaubenskraft A. H. Francke's mit der Polyhistorie und der gelehrten Wühlerei Semler's, den Pietismus mit der Kritik zu vereinigen. Nur schade, daß bei dieser Vereinigung weder die eine noch die andere Seite zu ihrem Rechte gekommen, daß dem Glauben die kindliche Kraft und Einfalt fehlt, welche das hallische Waisenhaus gründete, und der Polyhistorie die scharfe Spürkraft, welche Semler zum größten Theologen seiner Zeit machte! Tholuck's hervorragende Talente sind Phantasie und Witz. Damit verbindet sich das bunteste Allerlei des Wissens, welches durch jene Kräfte in Bewegung gesetzt die frappantesten kaleidoskopischen Bilder gibt. Aber es fehlt Manches, um seinem reichen, glänzenden Wissen Ueberzeugungskraft mitzutheilen. Es fehlt Correctheit, Ordnung, Zusammenhang, in sich ruhende Selbständigkeit. Und so gehäuft auch die Citate aus den heiligen wie den Profanschriftstellern sein mögen, so reich und schön die Anspielungen und Sentenzen aus den Dichtern und Philosophen aller Jahrhunderte, die zur Bestätigung und Verherrlichung des Glaubens aufgeboten

werden, so versprüht doch all dieser Geistesaufwand wie ein Feuerwerk und läßt nichts zurück als ein schimmerndes Helldunkel. Tholuck hat seine großen und unvergeßlichen Verdienste durch die mannichfachen persönlichen Anregungen, welche von ihm ausgegangen. — Viele Tausende unter den jetzt lebenden praktischen Theologen sind des Zeugen. — Aber fast möchte man glauben, daß die große Zahl der so Angeregten jenes Wort im „Faust" auf sich anwenden könne: „Du hast die Kraft mich anzuziehen besessen, doch mich zu halten hast du keine Kraft." Wenigstens darf man sich nicht wundern, wenn die besten seiner Schüler später in andere theologische Lager, nach rechts oder links hinübergezogen und namentlich im strengen Confessionalismus ihre Beruhigung gefunden. Wie vermöchte auch die Mehrzahl auszuhalten in dieser äußersten Willkür subjectiver Geistreichigkeit, in dieser durch moderne Anschauungen völlig zerfaserten Gläubigkeit?

Um den dogmatischen Standpunkt Tholuck's zu charakterisiren, genügt es seinen Wunder- und Inspirationsbegriff etwas näher zu beleuchten. Schon in seiner „Glaubwürdigkeit" hat er eine Definition des Wunders gegeben, die er später in einem Aufsatz über die Wunder in den „Kleinen vermischten Schriften" wiederholt hat. „Wir verstehen", sagt er, „unter Wunder ein von dem uns bekannten Naturlauf durchaus abweichendes Ereigniß, welches einen religiösen Ursprung und Endzweck hat." Er wagt es nicht über das Verhält-

niß des Wunders zum Naturlauf überhaupt eine objectiv unterscheidende Bestimmung zu geben, oder vielmehr, er glaubt, sie lasse sich nicht geben, weil sie nicht stattfinde. Er macht also das miraculum zum mirabile. Das Wunder weicht nur ab von dem uns bekannten Naturlauf, es ist nur ein Außerordentliches, ein Ungewöhnliches, innerhalb des Naturlaufs. — Wer sieht nicht, daß dies Naturalisiren des Wunders nichts Anderes als die Aufhebung desselben ist? Denn so ist es doch nicht, weder von den Wundererzählenden noch von den Wunderglaubenden, gemeint. Das Wunder soll nach den Vorstellungen des Alten wie des Neuen Testaments die Manifestation einer besondern Wirksamkeit Gottes sein, und damit die Beglaubigung des Gesandten Gottes. Dies specifische Wirken Gottes besteht gerade darin, daß es über dem Naturzusammenhang erhaben ist, daß es rein aus der schöpferischen Allmacht hervorgeht. Denn diese Uebernatürlichkeit des Seins wie des Wirkens ist eine der wichtigsten Bestimmungen des alttestamentlichen Gottes, und sie ist die eigentliche Quelle der Wundervorstellungen und Wundergeschichten, die in dem Alten Testament so häufig vorkommen und die sich von daher in das Neue noch hineinziehen. Glaubt man nun an solche Uebernatürlichkeit und an besondere Manifestationen der göttlichen Allmacht, im Unterschied von dem Wirken der Natur und ihrem Gesetz nicht mehr, nun — so steht man auf dem Bo-

den der modernen Weltbetrachtung, d. i. der immanenten, zusammenhängenden, gesetzmäßigen Wirksamkeit Gottes. So sagt man: nicht die Wunder, sondern die Weltordnung ist die Offenbarung Gottes. Aber — man thäte gut, dies einzugestehen und nicht die Wunder zu vertheidigen vorgeben, in demselben Augenblick, in welchem man sie aufhebt.

Eine ganz ähnliche Stellung wie zum Wunder hat Tholuck zur Inspiration, über die er sich in einem eigenen Aufsatz der Müller-Nitzsch'schen Zeitschrift ausgesprochen. Der Grundgedanke ist: es sei nicht eine wirkliche und totale, sondern nur eine partielle, in Bezug auf die Heilswahrheiten, anzunehmen. Es kommen mannichfache Gedächtnißfehler, falsche Citate, Irrungen in historischen, chronologischen, geographischen und astronomischen Details vor, aber dadurch dürfe man sich nicht irren lassen. Die Schrift habe einen Kern und eine Schale, auf jenen gehe das Zeugniß des Heiligen Geistes direct und absolut, auf diese nur indirect und relativ. Man müsse sich trösten, daß sich die historische Treue in den thatsächlichen Berichten wenigstens im Wesentlichen finde, wenn auch die Grenzlinie zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen sich schwer feststellen lasse.

Diese Concessionen mögen sehr anerkennenswerth sein, aber sie führen, etwas genauer besehen, zur Auflösung der Inspiration als solcher. Oder ist es zulässig, von einer theilweisen Inspiration zu reden,

welche sich nur auf die Heilswahrheiten bezieht, bei den historischen und geographischen aber plötzlich aussetzt, das menschliche Subject sich selbst und seiner Irrthumsfähigkeit überläßt? Würde durch einen solchen Dualismus die inspirirende Thätigkeit des Heiligen Geistes nicht vollends zu einer unnatürlichen und mechanischen werden? Und hebt also nicht jene theilweise Inspiration in der That den Begriff der absoluten Inspiration auf, macht die ganze Thätigkeit Gottes zu einer relativen, zu einer concreten göttlich-menschlichen, in welcher der Factor der menschlichen Schwäche und Irrthumsfähigkeit überall mitwirkt? Und wie unterscheidet sich eine solche Inspiration noch von der religiösen Begeisterung, welche allen wahrhaft Gläubigen eigen ist? Und wo sind dann noch die festen Grenzen zwischen den inspirirten und den nichtinspirirten Schriften? Und worauf gründet sich die normative Autorität jener?! —

Wenden wir uns nun wieder zu unserm Ausgangspunkte, zu Tholuck's Schrift über die „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" zurück, so räumen wir gern ein, daß er mit richtigem Blick gerade den schwächsten Punkt in dem Strauß'schen Werk herausgefunden und auf ihn die ganze Kraft des Angriffes gerichtet hat. Dies sind die Ausführungen über die Echtheit, über den apostolischen Ursprung der einzelnen Evangelien. Auf ein paar Seiten eilt Strauß leichten Fußes über diese schwierigen Vorfragen hin-

weg. Und hier an der Pforte zur Arena der innern Gründe will Tholuck den Flüchtigen zwischen Thür und Angel festhalten. — In Bezug auf den Matthäus hatte Strauß nur auf Das verwiesen, was durch die neuesten kritischen Untersuchungen (Schleiermacher, David Schulz, Sieffert, Schneckenburger) ausgemacht. Gegen die Echtheit des Marcus und des Johannes hatte er wenigstens den Ansatz zu einem selbständigen Angriff unternommen, das Evangelium des Lucas dagegen als das Werk eines Apostelschülers anerkannt. Dies Zugeständniß nun ergreift Tholuck, in diesen festen historischen Punkt setzt er seine Beweisführung ein, die zu dem Resultate führt: „Ist das Evangelium des Lucas echt, so werden wir sofort in einen sichern Kreis geschichtlicher Umgebungen versetzt, welche die Verwandlung der evangelischen Geschichte in eine mythische Fee Morgana schlechthin unmöglich machen." —

Ich kann nicht diese Ausführungen, so wenig wie die über die Glaubwürdigkeit des Marcus und des Johannes bis ins Einzelne verfolgen, muß aber, wenn ich sie für unbefriedigend erkläre, für allzu leicht und lose zusammengewebt und durch mannichfache Uebertreibungen ausgeschmückt, wenigstens an Einem Beispiele meine Behauptung zu rechtfertigen versuchen.

Strauß hatte gesagt, so hoch gehen doch die Zeugnisse, weder für das Matthäus- noch für das Johannesevangelium hinauf, daß uns ein Bekannter dieser

Apostel die Mittheilung machte, sie haben Evangelien und zwar eben **die** geschrieben, welche wir jetzt unter ihrem Namen lesen. Auf diese allerdings sehr hoch gespannte Foderung antwortet Tholuck: „Wir sind in der Lage, unmittelbare Freunde des Johannes namhaft zu machen, welche sowol die Abfassung unsers Evangeliums von ihm, als auch die Glaubwürdigkeit seines Inhalts bezeugen; ja, wir können darthun, daß gerade diejenigen beiden Schüler und Freunde des Johannes, auf deren Zeugniß Dr. Strauß namentlich provocirt hat, für die Johanneische Abfassung des vierten Evangeliums einstehen." *) Wir sind natürlich aufs äußerste gespannt durch eine solche Ankündigung. Aber worauf läuft das Ganze hinaus? Auf die bekannten Schlußworte des Evangeliums, Joh. 21, 24: Ουτός ἔστιν ὁ μαϑη τὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα. Καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληϑής ἔστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ: Wie sollen nun diese Worte ein Zeugniß für das Evangelium begründen? Denn — rühren sie vom Evangelisten her, so sind sie als Selbstzeugniß ohne Beweiskraft; sind sie dagegen die Versicherung eines spätern Interpolators, so sind sie als solche schon verdächtig. Aber Tholuck weiß ja, daß sie von unmittelbaren Freunden des Apostels herrühren, er kennt sogar ihre Namen. Woher das Alles? Er argumentirt so: die Aussteller dieses Zeugnisses haben sich

*) „Glaubwürdigkeit", S. 276.

nicht genannt. Wären sie unberufene Abschreiber oder Falsarier einer spätern Zeit, so hätten sie sicher ihre Namen hinzugesetzt, um durch das Gewicht desselben das Zeugniß zu stärken. Nun haben sie es aber nicht gethan. Folglich mußten es namhafte Mitglieder der ephesinischen Gemeinde oder Freunde des Apostels sein. Solche sind aber nach der Angabe des Papias, Johannes Presbyter und Aristion, folglich haben sie das Zeugniß ausgestellt. —

Ich brauche auf diese Logik wol nicht weiter einzugehen. — „Unbekannte Interpolatoren würden das Gewicht ihres Namens hinzugesetzt haben." — Ihre Namen hatten aber kein Gewicht und eben deshalb ließen sie sie weg. — „Die namhaften Mitglieder der ephesinischen Gemeinde brauchten ihn nicht hinzuzusetzen." — Gerade sie mußten es, um das Gewicht ihres Namens zur Geltung zu bringen. Und endlich: „Jene namhaften Mitglieder waren gerade Johannes Presbyter und Aristion!" Aber weshalb sie? Doch wol nur deshalb, weil uns zufällig diese und keine andere Namen durch Papias überliefert sind?

Machen wir nun von Tholuck den Uebergang zu den Gegnern des Strauß'schen Werkes aus der Schleiermacher'schen Schule, so werden wir ohne Bedenken das „Leben Jesu" von Neander (1837) obenan stellen müssen, außerdem aber die Abhandlung von Ullmann („Studien und Kritiken", 1836, Heft 3) als das bedeutendste bezeichnen, was im Gegensatze gegen die

Strauß'sche Kritik von dieser Richtung aus eingewandt worden.

Neander's Leben Jesu ist für den Geschichtschreiber der neuesten Theologie eine der interessantesten Schriften. Die Subjectivität der Gefühlstheologie, die Willkür des religiösen Bedürfnisses, welches ohne objective Normen ausscheidet und festhält, ist nirgends so klar hervorgetreten wie in diesem Werk. Wir stehen überall auf dem schwankenden Boden der Gefühlskritik und haben nirgends eine Gewähr, wofür sich das religiöse Sentiment entscheiden, wie es sich durch die Schwierigkeiten hindurchtasten wird. Daß dies „Leben Jesu" nicht schriftgläubig im orthodoxen Sinne ist, bedarf kaum der Erwähnung. Nicht allein die Voraussetzung der Inspiration, auch die der vollen historischen Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen ist aufgegeben. Das Christusbild der modernen Schleiermacher'schen Theologie hat überall die letzte Entscheidung und die evangelische Geschichte muß es sich gefallen lassen, nach diesem Maßstabe gemessen und zugeschnitten zu werden. So wird denn der Christus der synoptischen Evangelien durch mancherlei Abschwächungen, Weglassungen und Ausdeutungen so spiritualisirt, daß er kaum noch in seiner Ursprünglichkeit zu erkennen ist. Man merkt es dem Verfasser überall an, die Wunder gehören keineswegs zu Dem, was ihm religiöses Bedürfniß ist. Und doch hat er nicht den Muth, sie ganz aus der evangelischen Geschichte

zu verbannen; ebenso wenig wie den, sie in ihrer ganzen naiven Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit aufrechtzuerhalten. Was geschieht also? Ein Vermittelungsweg wird eingeschlagen. — Die Wunder werden abgeschwächt, naturalisirt, einzelne im Stillen ganz bei Seite gebracht. Es wird die Uebernatürlichkeit dadurch beschränkt, daß die Leibniz-Bonnet'sche Präformation des Naturlaufs zu Hülfe gerufen wird. So sind die Wunder nicht vereinzelte Erscheinungen, sondern Glieder eines größern Ganzen, das Eintreten neuer, höherer Kräfte in die Menschheit. Und wie diese neuen schöpferischen Kräfte vorbereitet sind durch den Naturlauf, so knüpfen sie auch wieder an denselben an. Die Wunder sind also wol etwas über die Gesetze des Naturzusammenhangs Erhabenes, aber sie stehen nicht in Widerspruch mit ihnen. Vielmehr ist die Natur von der göttlichen Weisheit dahin geordnet, jene höhern schöpferischen Kräfte in ihr Gebiet aufzunehmen. Es wird ferner auf gewisse Uebergangsstufen vom Natürlichen zum Uebernatürlichen aufmerksam gemacht. In den Einwirkungen auf die menschliche Natur, den sogenannten Heilwundern, überwiegt das natürliche, in denen auf die materielle Natur das übernatürliche Element. Die erstern werden demgemäß bevorzugt, die letztern auf ein Minimum beschränkt, aber doch nicht ganz verworfen. Eine andere Verminderung der Wunder wird versucht durch Anlegung eines praktisch-sittlichen Ka-

non. Danach werden die nur „epideiktischen“ Wunder, die bloßen Machterweisungen, mit großem Mistrauen behandelt, dagegen die Heilwunder, in denen der leidenden Menschheit geholfen wird, besonders bevorzugt. Aber auch dieser Maßstab ist ein moderner. Denn bei den Wundern sind nicht die Menschen und ihr Wohlergehen, sondern Gott und seine Machterweisung der Zweck. Sie sind daher wesentlich epideiktischer Art, und sie dienen namentlich zur Legitimation der Gesandten Gottes, seiner Propheten und theokratischen Führer.

Wie Neander mit den Wundererzählungen umgeht, wie verschiedene Wege der Beseitigung er einschlägt, bald durch eine mythisirende, bald durch eine naturalisirende Erklärung, und wie er doch überall auf halbem Wege stehen bleibt — das mag an ein paar Beispielen klar werden. Bei der Erzählung von den Magiern wird die Reise derselben nach Jerusalem, wohin sie mittels astrologischer Forschungen geführt wurden, als historischer Kern anerkannt, dagegen ihre Weisung nach Bethlehem nicht auf den leitenden Stern, sondern auf natürliche Vermittelungen, sei es auf den König Herodes oder wen sonst, zurückgeführt. Die wunderhaften Erscheinungen bei der Taufe haben keine objective Bedeutung, sondern nur die subjective einer Vision, welche dem Täufer zutheil wurde. So das Erscheinen des Heiligen Geistes in der Gestalt einer

Taube, so die himmlische Stimme. — Die Versuchungsgeschichte enthält wol eine historische Wahrheit, aber eingekleidet in symbolische Form, sie ist wahre, aber nicht wirkliche Geschichte. Der im Munde des Fisches gefundene Stater ist nur ein besonderer Segen, der auf die gewöhnlichen Mittel des Erwerbes gelegt wird. Ebenso ist es mit dem Fischzuge des Petrus. — Bei der Beschwichtigung des Sturmes gab sich nicht eine unmittelbare Einwirkung Christi auf die äußere Natur, sondern nur auf die Gemüther seiner Jünger kund, unterstützt durch die Fügungen Gottes im Reiche der Natur. Die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana war nicht eine Verwandlung im eigentlichen Sinne, sondern nur die Mittheilung der Kraft des Weins an das Wasser. Die Mineralquellen, welche berauschendes, weinähnliches Wasser hervortreiben, werden als Analoga aufgeführt. Bei den Todtenerweckungen bleibt es unentschieden, ob nur Scheintod oder wirklicher eingetreten. Selbst der Tod des Lazarus mit seinem ἤδη ὄζει wird auf diese Weise unsicher gemacht. Die zahlreichen Engelerscheinungen, welche bekanntlich in der evangelischen Geschichte eine nicht unbedeutende Rolle spielen und ihr erst den epischen Charakter, als ein Kampf der beiden Reiche, des Guten und des Bösen, geben — werden systematisch ignorirt. Die objective Existenz der Dämonen und ihr Besitzen der Menschen wird in Abrede

gestellt. Die Dämonischen sind Gemüthskranke, furiosi, in denen das eigene Ich gespalten ist in einen besitzenden Dämon und einen besessenen Menschen. Wenn Jesus von diesen Dämonen als persönlichen Existenzen redet und sie bedroht, ist dies nur eine bewußte Accommodation an die jüdischen Vorstellungen seiner Zeit.

Das mag genügen um zu zeigen, wie Neander bei der Erklärung der Wundergeschichten zwischen der naturalistischen, der mythischen und der supranaturalistischen Auffassung haltungslos hin- und herschwankt. Das Wunder ist hier in der Auflösung begriffen, aber es ist noch nicht aufgelöst. Es ist nur geschwächt und quantitativ reducirt, im Stillen bei Seite gebracht. Ein übernatürliches X ist aber immer geblieben, in den „höhern, göttlichen Kräften", in „der neuen geistigen Schöpfung", die mit dem Christenthum eingetreten, und deren absoluter Träger Christus selbst ist. Diese Phrasen sind freilich so lax und vieldeutig, daß davon jeder beliebige Gebrauch gemacht werden kann und in der That gemacht wird. Und das geheime Streben geht nur auf Beseitigung der schlimmsten, den Naturgesetzen geradezu widerstreitenden Facten, die der moderne Glaube sich anzueignen nicht stark genug ist. Das nennt man vermitteln! Das ist Vermittelungstheologie!

Auf einem ganz ähnlichen Standpunkt wie das Neander'sche Werk steht die Ullmann'sche Kritik des

„Leben Jesu" von Strauß, welche zuerst in den „Studien und Kritiken" (1836, Heft 3) erschien und später als eine besondere Schrift: „Historisch oder mythisch?" herausgegeben wurde. Ullmann hat das Verdienst, einmal am mildesten und eingehendsten das Strauß'sche Werk beurtheilt, dann aber auch am klarsten die Mängel desselben bezeichnet zu haben. Er gibt zu, daß in den evangelischen Erzählungen Züge vorkommen, die sich in der Sage gebildet, daß Manches einen wesentlich symbolischen Charakter an sich trage. Nur folge daraus nicht, daß Alles oder das Meiste mythisch oder symbolisch sei, sondern es komme darauf an, und dies sei gerade die vorzüglichste Aufgabe der Kritik, die Gebiete auseinanderzuhalten, die Grenzen des Historischen und des Mythischen genauer zu bestimmen. Er will das Dilemma zwischen Orthodoxie und Strauß'scher Kritik: „Entweder Alles geschichtlich oder Alles mythisch", nicht anerkennen, sondern eine Vermittelung einschlagen, die die Möglichkeit des Mythischen anerkennt, bei genauerer Untersuchung aber findet, daß der Kern der Erzählungen historisch sei. Er macht auf die verschiedenen Formen und Abstufungen des Mythischen, als da sind: 1) philosophischer Mythus, 2) historischer Mythus, 3) mythische Geschichte, 4) Geschichte mit sagenhaften Bestandtheilen aufmerksam, und ist geneigt, nur die letztere Kategorie auf die evangelische Geschichte an-

zuwenden. Er weist ferner und mit Recht auf die Mangelhaftigkeit der Strauß'schen Quellenkritik hin und wie er nur durch einen Gewaltstreich das Resultat gewonnen, daß alle vier Evangelien der nachapostolischen Zeit angehören. Er beruft sich alsdann auf den Apostel Paulus als auf einen Felsen, der nicht hinwegzuwälzen sei, namentlich auf seinen Glauben an die Auferstehung Christi, auf den er vorzugsweise die christliche Kirche gründe; er erhebt endlich das große, nicht wegzuleugnende und bisjetzt fortdauernde Factum der christlichen Kirche als mächtigste Instanz gegen die Auflösung der Grundlagen dieser Kirche in Mythen. — Von dieser Wirkung will er einen Schluß machen auf die Ursache, von der Stiftung auf den Stifter. Wie war es möglich, daß die Juden einen schmählich Gekreuzigten, die Heiden gar einen gekreuzigten Juden als Messias, als Gottes Sohn anerkannten? Offenbar nur dann, wenn die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte, die diese Göttlichkeit bezeugen, feststehen. Ullmann faßt seine Einwürfe prägnant dahin zusammen: Es kommt Alles auf das Dilemma hinaus, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet ist, ob Christus Kirche bildend oder die Kirche Christus dichtend gewesen. Für die erstere Annahme spricht die Analogie aller Geschichte, die letztere ist abnorm und unbegreiflich.

Strauß hat in seinem „Sendschreiben an Ullmann“ auf dies Dilemma geantwortet, indem er erwidert, beides zugleich sei der Fall gewesen, da Eines das Andere nicht ausschließe. Auch er bestreite die geistige Bedeutung, die schöpferische Macht der Persönlichkeit Christi keineswegs. Vielmehr habe sich durch sie die Kirche gebildet. Aber — zugleich habe die erste christliche Gemeinde aus ihren Messiasvorstellungen und Hoffnungen das Christusbild umgebildet und ausgeschmückt. Das seien die sinnreichen Gewinde, welche den Stamm der Geschichte umrankt.

Endlich richtet sich Ullmann noch gegen die Schlußabhandlung des Strauß'schen Werkes. Er gibt zu, daß sich die Idee der Einheit Gottes und des Menschen nicht allein in Einem Punkt entwickelte, sondern in der ganzen Menschheit; aber er behauptet zugleich, daß sie ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung allein in dem Einen finde, dem sündlos-heiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott. Gehe auch die Offenbarung durch alle Völker und Zeiten hindurch, so strebe sie doch nothwendig auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, und dieser sei Christus. Die Kirche müsse ein lebendiges Haupt haben, um ein Organismus zu sein, und das habe sie nur in ihm. Wenn auch nicht ganz dasselbe, so finde sich doch ein ähnliches auf andern Gebieten des geistigen Lebens. Auch in der Kunst erscheinen von Zeit zu Zeit hohe Genien, in denen sich ihre ganze Kraft und

Schönheit verkörpere, und fast für jede Art der Kunst gebe es Einen, der eine solche Verkörperung darstelle, so Homer, Sophokles, Dante, Shakspeare, Rafael, Händel u. s. w. Hier sei in der That die Fülle der Idee in Ein Exemplar ausgegossen, was Strauß in Abrede stelle. Und es zeige sich hier der Grundfehler seiner ganzen Weltanschauung, der darin bestehe, daß die Bedeutung der Persönlichkeit für das geschichtliche Leben verkannt, daß Alles nur auf ein Allgemeines, auf die Idee, auf den Gattungsbegriff der Menschheit zurückgeführt werde.

Auch dieser Vorwurf ist keineswegs ein unberechtigter. Er trifft die ganze Hegel'sche Philosophie, für welche die historischen Persönlichkeiten nur Durchgangspunkte der Ideen sind, nur Masken, durch welche der Allgeist hindurchtönt. Auch in der Strauß'schen Schlußabhandlung erscheint die Menschheit nur als eine Masse von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, die gleichsam nur die in Stücken zerschlagenen Atome Eines Ganzen sind, und die nur in ihrer Gesammtheit die Vollendung der Menschheit, d. i. die Gottmenschheit darstellen. Es ist die Menschheit noch nicht als ein lebendiger Organismus, der als solcher seinen Mittelpunkt, sein Centralorgan hat, sondern nur als ein aus unendlichen Theilen zusammengesetztes Mosaikstück angeschaut. Um die Exclusivität des dogmatischen Gottmenschen zu beseitigen, verfällt Strauß in das andere Extrem allgemeiner Gleichmacherei, um die

metaphysische Einzigkeit zu bekämpfen, verwischt er auch die historische Einzigkeit und Größe Christi, der nicht allein am Wendepunkte der Weltgeschichte steht, sondern auch durch die Tiefe und Gewalt seiner Persönlichkeit den Umschwung wirklich vollzieht, der von der alten Welt in die neue hinüberführt. Für Strauß ist Christus nicht der Stifter, der schöpferische Mittelpunkt des Christenthums, sondern nur der Veranlasser desselben.

Aber er selbst hat diese Einseitigkeit doch einigermaßen gut zu machen gesucht in einem spätern Aufsatz: „Vergängliches und Bleibendes" (zuerst im „Freihafen" 1838, dann 1839 in den „Zwei friedlichen Blättern" abgedruckt), dessen Inhalt in die Schlußabhandlung der dritten Auflage des „Leben Jesu" mit verarbeitet wurde. Er hat hier das Interesse, sein positiv versöhnliches Verhältniß zum Christenthum ausdrücklicher hervorzuheben, als er bis dahin gethan. Und er erkennt hier Christum als religiösen Genius an. Freilich nur als einen solchen, der mit einem Kranze von Heiligen im modernen Sinne umgeben sei. — Aber er gibt doch zu, daß unter den verschiedenen Gebieten, in denen die Kraft des Genius sich offenbare, das der Religion obenan stehe, ja zu den übrigen wie der Mittelpunkt zur Peripherie sich verhalte, daß ferner Christus als Stifter der absoluten Religion alle übrigen Religionsstifter so weit überrage, daß ein Hinausgehen über ihn für alle Zukunft unmöglich sei.

Denn in ihm sei die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst ins Selbstbewußtsein getreten und zugleich in so schöpferischer Urkräftigkeit, daß jeder Nachfolgende nur aus dieser Lebensquelle schöpfen könne. Man sieht leicht, Strauß ist hier bis an die letzte Grenze der Zugeständnisse gegangen, ja, es ließe sich vielleicht nachweisen, daß er in der friedlichen Stimmung, welche diese Blätter durchweht, mehr zugestanden, als er vor dem Forum seines wissenschaftlichen Gewissens verantworten konnte. Aber es zeigt sich zugleich, wie nahe er sich hier berührt mit dem von Ullmann Gefoderten. Der Begriff des *religiösen Genius* ist der Einheitspunkt für Beide. Freilich mit *dem* Unterschiede, daß Ullmann diesen Begriff nur zu Hülfe nimmt, nur als eine geistreiche *Analogie* duldet und benutzt, keineswegs aber die ganze Bedeutung Christi darin erschöpft wissen will. Ihm ist dies wol eine Analogie, aber auch *nur* eine Analogie, die es nie zur vollen Anwendung des Begriffs kommen läßt, vielmehr immer eine theologische Hinterthür offenläßt, indem sogleich die Erklärung hinzugefügt wird, jene Vergleichung sei nicht eine Gleichheit, sondern nur ein schwaches und hinkendes Bild; denn Christus sei der *Unvergleichliche*, der unendlich erhaben über alle andern Menschen, der Das in *absoluter* Art darstelle, was in allen andern Genien und Heroen nur relativ und unvollkommen zur Erscheinung komme. Und hier theilen sich denn wieder die

Wege — mit dieser Absolutheit ist die Kluft befestigt zwischen dem dogmatischen und dem historischen Christus.

Es bleibt nur noch übrig, die Stellung, welche die Anhänger Hegel's, die sogenannten speculativen Theologen, zu dem Strauß'schen Werk einnahmen, zu charakterisiren. Begreiflicherweise gingen sie auf die kritischen Details so gut wie gar nicht, und fast nur auf die Schlußabhandlung ein. Bis dahin war diese Schule mehr oder weniger als eine compacte Einheit aufgetreten und wenn auch manche bedenkliche Vorzeichen auf eine nicht allzu ferne Spaltung deuteten, betrachteten sich die Anhänger selbst doch als ein Ganzes. Jetzt trat der Bruch ein. Jetzt mußte die nebelhafte Unbestimmtheit weichen, welche sich über den Begriff der Gottmenschheit oder die Menschwerdung Gottes gelagert hatte. Die Schule zerfiel in die rechte und die linke Seite. Auf jene stellte sich die große Mehrzahl, und namentlich Göschel, Gabler, Bruno Bauer unternahmen es gegen Strauß die reine Lehre Hegel's ans Licht zu stellen, sie vor seinen falschen Consequenzen zu bewahren. Eine wahrhaft komische Beängstigung ergriff die in ihre erträumte Orthodoxie versunkenen Hegelianer, die Strauß'sche Ketzerei könne der ganzen Schule zugerechnet werden und diese damit aufhören für Das zu gelten, was sie bis dahin gewesen, für die Vertheidigerin der conservativen Interessen, für die

Philosophie des preußischen Staats. Es dämmerte schon damals die Unglücksahnung auf, das bisherige gute Einvernehmen mit den Machthabern und Staatslenkern könne plötzlich zusammenbrechen, die bis dahin gehegte und bevorzugte Philosophie könne zurückgesetzt oder wol gar auf die Anklagebank gebracht werden. Daher die außerordentliche Beeiferung von allen Seiten, mit Strauß jede Gemeinschaft aufzuheben, sich von jeder Verantwortlichkeit seiner Ketzereien loszusagen. Daher die Anstrengungen, ihn auf Schleiermacher, auf Kant, auf den Rationalismus, kurz auf überwundene, vom Hegelianismus längst überschrittene Standpunkte zurückzuwerfen.

Und in welchem Verhältniß stand denn die Schlußabhandlung von Strauß zu des Meisters eigenen Ansichten über die Person Christi? Für den Unbefangenen ist es nicht schwer, durch manche unbestimmte und verhüllende Wendung hindurch den Kern der Hegel'schen Gedanken zu erkennen. Er vindicirt offenbar dem Menschengeist als solchem, sich in Einheit mit Gott zu wissen. Und er fügt ausdrücklich hinzu, zur Zeit Christi sei das Wissen, daß das Selbstbewußtsein das absolute Wesen sei, nur noch in unmittelbarer Weise, nur noch ein Anschauen, nicht ein Begreifen gewesen. Es ist aber dann noch übrig, daß die letzte Scheidewand falle und das Selbstbewußtsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht aus sich heraus in ein vor Jahrhunderten ir-

gendwo dagewesenes Individuum verlege, sondern als eine in allem wahrhaft menschlichen Denken und Thun sich vollziehende erkenne und genieße. *)

Göschel freilich **) interpretirt den Meister ganz anders; er will den Beweis führen, daß aus dem Realismus der Hegel'schen Philosophie, aus dem Wesen des Gattungsbegriffs die specifische Stellung des Gottmenschen, als der absoluten Verwirklichung des Gattungsbegriffs folge. Ist die Gattung nicht ein bloßes Gedankending — das ist seine Argumentation — so erhält sie in erhöhtem Maße Das in sich, was jedes Einzelwesen enthält. Die menschliche Gattung ist also zugleich selbst persönlich, und diese Persönlichkeit ist der Urmensch, d. i. Christus. — Auf alle diese tiefsinnigen Erörterungen über den wahren Realismus, über den Adam Kadmon u. s. w., erwidert Strauß nur, daß sie ja nichts Anderes seien als die Philosophie jenes Scholasticus, der nicht Birnen, Kirschen oder Aepfel, sondern auch einmal das Obst an sich, den Gattungsbegriff des Obstes, genießen wollte. Er erinnert zugleich an die naheliegende Consequenz, daß es bei solcher besondern Existenz des Gattungsbegriffs nicht allein einen Urmenschen, sondern

*) Vergl. Strauß, „Dogmatik", II, 220; „Phänomenol.", 713 fg.

**) In seiner Schrift: „Von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen" (1838).

ebenso einen Urlöwen, einen Urtisch u. s. w. geben müsse. —

In eine ähnliche Confusion wie Göschel verwickelte sich Dorner, der in der ersten Auflage seiner „Geschichte der Person Christi" (1839) zum Schluß eine speculative Christologie gab, welche im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Strauß'sche Schlußabhandlung und in Anknüpfung an das hier über den Gattungsbegriff der Menschheit Gesagte geschrieben war. Der Grundgedanke ist der: der menschliche Gattungsbegriff ist in allen Andern nur auf vereinzelt bruchstückartige Weise, in Christo dagegen in seiner Totalität realisirt; sein Vorzug und seine Einzigkeit besteht darin, daß er das Collectivum der Menschheit ist, das „aller einzelnen Individualitäten Urbilder in sich sammelt". — So wird er also zu einer Allpersönlichkeit gemacht, die die unendliche Vielheit aller menschlichen Individualitäten wieder zu einem Einzelwesen zusammenfaßt. Zu einer widerwärtigern Unnatur kann die Person Christi schwerlich verunstaltet werden! Denn mit dieser Allpersönlichkeit wird der Kern der menschlichen Persönlichkeit, die in der Einzelheit besteht, zerstört, ohne daß dafür die göttliche Persönlichkeit gewonnen wäre; denn nicht die Gottmenschheit — nein! nur die Allmenschheit wird in Christo dargestellt, die göttliche Natur der orthodoxen Lehre wird aufgegeben, um die reine Unnatur, eine Person, welche keine Person mehr ist, zu gewinnen!

Dieser moderne Christus, in seiner „Vereinigung aller menschlichen Individualitäten Urbilder", dieses vielköpfige Wesen, ist nicht sowol Gott als Mensch, sondern weder das Eine noch das Andere, ein arianisches Mittelding, das eine „eigene kosmische Stellung einnimmt". Die Absolutheit und Einzigkeit Christi wird hier in der Allseitigkeit gesucht. Nur — um dem Strauß'schen Vorwurf zu begegnen, daß mit der Einzelheit nothwendig die Beschränktheit verbunden sei! Und diese abstruse Christologie ist es, welche sich an die Stelle des orthodoxen Gottmenschen zu setzen unternimmt, welche in allen neuern dogmatischen Werken wieder zum Vorschein kommt!

Unter den Hegelianern der rechten Seite ließ sich Gabler in einem Programm „De verae philosophiae erga pietatem amore" in ähnlichem Sinne wie Göschel vernehmen, indem er Strauß den Kantianern zuwies, welche die Idee nicht in ihrem wahren Verhältniß zur Wirklichkeit und nur noch als ein Sollen erkannten. Auch Bruno Bauer, damals noch in seiner orthodoxen Periode, gab (in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik", 1835, December) mit dem ganzen Hochmuth Althegel'scher Absprecherei Strauß eine Lection über das Wesen der wahren, d. i. der positiven Kritik, welche darin bestehe, durch die Negation, durch das Feuer der Kritik hindurch, die Position, den vollen Glaubensinhalt, wiederzugewinnen.

Strauß bemerkte gegen diesen Begriff positiver Kritik, daß dies gar keine Kritik mehr sei, daß eine Kritik, welche ihren Gegenstand als einen makellosen und fertigen voraussetze, ihrem eigenen Wesen, das in der Sichtung und Aussonderung des Falschen vom Wahren bestehe, widerspreche, daß diese ganze kritische Bewegung nichts als eine Scheinbewegung sei. So einfach auch diese Wahrheit sein mochte, hatte die durch die Hegel'schen Constructionen verwirrte Zeit doch noch wenig Sinn dafür. So redete namentlich Erdmann in seinem „Glauben und Wissen", der falschen scholastischen Wissenschaft, welche nichts kritisirt, sondern Alles rechtfertigt und construirt, was der Volks- und Theologenglaube aufgestellt, eifrig das Wort. — Er war darin ein echter Althegelianer, wenn er behauptete, „das Ende der Entwickelung sei nur der bestätigte und wieder hervorgebrachte Anfang", „das religiöse Bewußtsein habe, wie Odysseus, der den lockenden Sirenen entgangen, sich in der alten Heimat wieder anzusiedeln"; „die Speculation sei die Stütze für den Menschen, damit er Alles Das wieder erlange, was dem unbefangenen Glauben angehörte, bevor die Reflexion eintrat". —

Näher auf die christologische Frage eingehend war die Schrift von Schaller: „Der historische Christus und die Philosophie" (1838), der nebst Rosenkranz in der nun beginnenden Spaltung der Schule eine Art von Centrumsstellung einnahm. Aber die brennende theolo-

gische Frage wurde wenig gefördert durch dies logische Exercitium, welches mit den Bezeichnungen Gattungsbegriff und Exemplar, deren Strauß sich bedient, angestellt wurde. Denn, was half es, Strauß die Weisung zu geben, die Anwendung der Kategorien Gattung und Exemplar passe nur auf die untergeordneten Naturstufen, nicht auf den menschlichen Geist? Und wie wenig wurde damit erreicht, daß die schiefe Vorstellung Strauß' beseitigt wurde, die Vollendung der menschlichen Natur bestehe in der Allheit ihrer Einzelwesen, in der Zusammenfügung ihrer Bruchtheile, sodaß die Vollkommenheit aus den zusammengezählten Unvollkommenheiten hervorging! Schaller hatte, wie gesagt, in diesen logischen Correcturen Recht, aber er trat der Lösung der wichtigen theologischen Streitfrage damit um keinen Schritt näher.

Denn es handelt sich hier ja offenbar um die religiös-sittliche Absolutheit Christi. Um die Beantwortung der ganz concreten Frage: Gibt es ein absolutes Subject, einen absoluten Punkt mitten in der Weltgeschichte, der nicht übertroffen, ja nicht wieder erreicht werden kann? Dazu ist es nöthig, einmal das Gesetz der historischen Entwickelung überhaupt, dann das der Entwickelung des Individuums und die Nothwendigkeit seines Hindurchgehens durch die Sünde genauer zu untersuchen. Da dies nicht geschehen, kommt Schaller auch nur durch einen Sprung zu dem Schlusse, Idee und Wirklichkeit haben sich in Christo

Zweites Capitel.

Die Fortbildungen in der Evangelienkritik. Die tübinger kritische Schule und ihre Gegner.

Von der durch Strauß neu angeregten christologischen Debatte wendet sich die Betrachtung zu denjenigen Werken, welche die vorliegenden kritischen Fragen speciell zu beantworten unternehmen. Denn es ist mit der vielgenannten Schrift in der That das Signal zu einer neuen Evangelienkritik gegeben! Es treten eine Reihe von Schriften in kurzen Zwischenräumen hervor, welche die von Strauß flüchtig behandelten Vorfragen über das Verhältniß der Evangelien zueinander, über Bedeutung, Alter und Echtheit der einzelnen in gründlichere Untersuchung ziehen.

Zuerst ist das Werk von Weiße zu nennen: „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch

bearbeitet" (1838). Es gehört neben dem Neander'schen „Leben Jesu" offenbar zu den bedeutendsten positiven Widerlegungen der Strauß'schen Evangelienkritik, obgleich Weiße Strauß sehr nahe steht in vielen seiner Negationen. Er sagt selbst, wenn jener nicht aufgetreten, würde er sich dieser Arbeit unterzogen haben, nämlich zu zeigen, wie wenig die Harmonistik Recht habe und wie viel des Widersprechenden und Ungeschichtlichen sich in den evangelischen Erzählungen finde. Aber er will dann auch der negativen Arbeit die positive hinzufügen, er will den festen geschichtlichen Kern, welcher übrigbleibe, aufweisen. Eine sichere Basis sucht er zu gewinnen durch die Behauptung, daß wenigstens Einer der Evangelisten Anspruch machen dürfe auf Originalität, Alter und Glaubwürdigkeit, wenn auch alle andern preiszugeben seien. Und dieser Eine ist Marcus, der Urevangelist. Er ist der Begleiter des Petrus, sein Evangelium ward durch Petrus selbst überliefert. Hier ist kein Spielraum für den Mythus, hier ist reine, beglaubigte Geschichte! Das Matthäusevangelium dagegen ist ein compilatorisches Machwerk, und auch vom Lucas wird behauptet, es könne ernsthafterweise von historischer Genauigkeit in der Benutzung der Quellen nicht die Rede sein. Selbst das Evangelium des Johannes erfährt wenig Gnade. Es sei keineswegs ein aus Einem Guſſe hervorgegangenes Werk, und nur der didaktische, nicht der erzäh-

lende Theil enthalte Johanneische Elemente. — Aber näher besehen schwindet auch die historische Glaubwürdigkeit des Marcus um ein Bedeutendes zusammen. Denn, um über die anstößigen Punkte hinwegzukommen, wird eine sehr bedenkliche Kategorie zu Hülfe genommen: die der „Misverständnisse", der „schriftstellerischen Umbildung", welche der Petrinische Inhalt unter den Händen des Marcus erfahren. So ist das Speisungswunder nur eine misverstandene Parabel Jesu, auch die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem Meere ist durch ein Misverständniß zu erklären. Im Grunde bleiben nur die Heilungswunder als historische, als nicht misverstandene übrig. Sie werden von den Mirakeln unterschieden, die Weiße durchaus nicht anerkennen will, weil „eine Durchbrechung der Naturgesetze durch den absoluten Geist" im Widerspruch stehe mit der speculativen Fassung des absoluten Geistes. Auf die wunderbaren Heilungen dagegen wird ein besonderes Gewicht gelegt; sie sind ein angeborenes Talent Jesu, gehören zu seiner specifischen körperlichen Ausrüstung. Der Magnetismus wird als Analogie zu Hülfe genommen. Wie dadurch nicht allein die Wunder naturalisirt, sondern auch die ganze erlösende Thätigkeit Christi ins Materialistische herabgezogen wird, liegt auf der Hand. Die Leiblichkeit Christi erhält so etwas sehr Unheimliches, erscheint wie eine elektrische Batterie mit physischen Heilkräften erfüllt, die sich mit der Nothwendig-

keit eines Naturprocesses entladet. In diesem Sinne redet Weiße von einer spätern Abschwächung der Wunderkraft Christi, deren er selbst bewußt gewesen, weshalb er während seines Aufenthalts in Jerusalem keine Wunder mehr gethan. Außerdem scheut er sich nicht, für manche Partien der evangelischen Geschichte, für solche, welche nicht vom Marcus überliefert sind, den Mythus zu Hülfe zu nehmen, den positiven Mythus, wie er hinzufügt, und er meint damit nichts Anderes als die Allegorie. So erklärt er für die Krone der Mythen in seinem Sinne den Stern der Magier. Auch die Auswanderung nach Aegypten, die Tödtung der bethlehemitischen Kinder, die Geburtsgeschichte Johannes des Täufers, die Darstellung Jesu im Tempel u. s. w., werden allegorisch erklärt, und mit großer Ausdrücklichkeit wird auf die Tiefsinnigkeit der hier niedergelegten philosophischen Idee im Unterschiede von der „mechanischen, äußerlichen" Mythenerklärung Strauß' aufmerksam gemacht.

Fast gleichzeitig mit dem Weiße'schen Werke erschien die Schrift von Wilke (vormaligem Pfarrer zu Hermannsdorf im sächsischen Erzgebirge): „Der Urevangelist", in welcher durch eine sehr ausführliche und genaue Untersuchung die Priorität und Ursprünglichkeit des Marcusevangeliums vor den beiden andern Synoptikern erwiesen wurde. In der That kann für den Marcus nur das Dilemma gestellt werden, entweder die Quelle für die beiden Andern oder ein Excerpt aus

ihnen zu sein. Denn es ist mit Ausnahme von nur 27 Versen, theils im Matthäus, theils im Lucas enthalten und steht abwechselnd bald mit diesem, bald mit jenem in fast wörtlicher Uebereinstimmung. Aber für die Urevangeliumshypothese sind doch schon jene von den beiden Andern nicht aufgenommenen 27 Verse sehr bedenklich. Wilke sieht sie für Interpolationen an und kommt so auf einen von unserm jetzigen Marcus noch verschiedenen Ur-Marcus. Diese zu Hülfe genommene Interpolation ist offenbar ein Kind der Noth und deckt die Schwäche der ganzen Hypothese auf. Und sie wird noch klarer, wenn man bemerkt, daß jene dem Marcus eigenthümlichen Verse eine Menge von kleinen Zusätzen, von absichtlichen Ausmalungen enthalten, welche alle darauf hinausgehen, diesem Evangelium eine lebendige Anschaulichkeit zu geben, die ihm sonst so ganz abgeht; eine Anschaulichkeit, die sich überall als eine gemachte und überladene kundgibt.

Die Wilke'sche Hypothese vom Urevangelisten adoptirte Bruno Bauer und machte sie zur Grundlage seiner „Kritik der Synoptiker" (1841—42). Und hier ist auf B. Bauer's Persönlichkeit, so unerquicklich sie auch ist, etwas näher einzugehen, denn in ihm vollzog sich auf sehr eclatante Weise der Umschwung von der äußersten Rechten zur äußersten Linken der Hegel'schen Schule, vom confusesten Dogmatismus zum wüstesten Radicalismus. Dieser Sprung war in

der That nicht so groß, wie er auf den ersten Anblick erscheint. Das Vermittelungsglied ist die philosophische Abstraction, die abstracte Logik, für welche, eben vermöge ihrer Abstraction, jeder Inhalt ein gleichgültiger ist, die daher, bald dieser, bald jener Zeitströmung folgend, sich in dem verschiedenartigsten Inhalt mit unfruchtbarer Dialektik umherwirft. Charakteristisch ist ferner, daß sich mit dieser Leerheit ein eigener Fanatismus verbindet, ein Fanatismus der sogenannten Wissenschaft, der in seinem Eifer für die Wahrheit sich bis zur Tobsucht steigert. B. Bauer stellt, und zwar in sehr acuten Formen, die tollgewordene Logik dar. Und doch tritt uns in dieser furibunden Gestalt eine Energie des Denkens, eine Schärfe und Leidenschaft des Geistes entgegen, die uns Bewunderung abnöthigt und den tragischen Eindruck der ganzen Erscheinung erhöht. Man kann das Auftreten B. Bauer's in der Theologie vergleichen dem tumultuarischen Treiben eines Karlstadt, Thomas Münzer u. A. im Zeitalter der Reformation. Der ungeheure Gährungsstoff der ganzen Zeit ist gleichsam in ihm explodirt. Es ist in ihm ein Stück Faustnatur, ein gewaltiger und ungestillter Drang des Erkennens, ein leidenschaftliches Streben einzudringen in die Tiefen des Universums. Aber die natürlichen Kräfte, Verstand, lebendige Anschauung, historischer Sinn, sind durch die Abstractionen der Philosophie verloren gegangen. Und

er steht da als ein Opfer der Philosophie, als ein warnendes Beispiel ihrer Zerrüttungen. Er will sich von den dogmatischen Constructionen seiner frühern Zeit abwenden und den Boden der historischen Kritik betreten. Aber er vermag es nicht, denn nichts liegt ihm ferner als historischer und kritischer Sinn. Er bleibt der Fanatiker und Logiker, während er der Kritiker zu sein meint. Er kämpft in der Luftregion seiner Formeln und Gedankenconsequenzen, während er auf dem Boden der Wirklichkeit zu stehen wähnt. Und nicht gering ist die Anmaßung seiner kritischen Bedeutsamkeit. Er will Strauß die Palme entwinden. Er behandelt ihn mit Hohn als einen auf halbem Wege stehen gebliebenen, als einen Apologeten, einen Anhänger der Transscendenz. Und er bezeichnet sein eigenes Verdienst als das, der Hyder der Traditionshypothese das letzte Haupt abgeschlagen, die Apologetik Strauß' für alle Zeiten siegreich überwunden zu haben. Der Rest von Vernunft in allen diesen halbtollen Declamationen ist der, daß Strauß die Mythen als ein Product der absichtslos dichtenden Sage angesehen und zum Urheber derselben das Collectivum der christlichen Gemeinde gemacht hatte. Dagegen wendet sich Bruno Bauer. Er bemerkt: „Diese mysteriöse Substantialität der christlichen Gemeinde hat keine Evangelien hervorbringen können, denn sie hat keine Hände zu schreiben, keinen Geschmack zu componiren, keine Urtheilskraft, das Zusammengehörende

zu vereinen.“ Nur durch Subjecte sind die Evangelien zustande gekommen, das „absolute Selbstbewußtsein“, nicht die „Gemeindesubstanz“ hat sie producirt.

Die verwirrende Uebertreibung in dem so formulirten Gegensatz gegen Strauß liegt darin, daß dieser die Thätigkeit der Einzelnen, der redigirenden Subjecte keineswegs ausgeschlossen, sie aber zu einer untergeordneten gemacht hatte. Dagegen stellte sich Bauer auf die andere Seite des Extrems. Ihm sind sie durch das „Selbstbewußtsein“ entstanden, d. h. durch die baare Willkür, durch die bodenloseste Reflexion der Einzelnen. Ueberall bürdet er den Evangelisten, auch seinem Urevangelisten Marcus, Verwirrung, Widersprüche, unbegreifliche Gedankenlosigkeit auf. Sie sind nur dazu da, sich von ihm zurechtweisen und chicaniren zu lassen, er benutzt sie nur, um seinen Haß gegen die modernen Theologen, gegen ihre innere Unwahrheit, Haltlosigkeit und Sophistik auslassen zu können. So sind denn diese Evangelien entstanden aus Aberglauben, Uebertreibung, Verherrlichungsstreben und Gedankenlosigkeit. Es ist nichts widerwärtiger als so wüste Willkür in der Behandlung historischer Probleme, diese sich Kritik nennende Tobsucht. Es ist daher nicht der Mühe werth, weder auf die Kritik der Synoptiker, noch auf die in demselben Tone gehaltene Behandlung des Johannes einzugehen.

Wenn die Bauer’schen Schriften fast nur als innere

Kritik, als logische Analysen der Evangelien sich darstellen, so bewegt sich dagegen das fast gleichzeitig erschienene Werk von Lützelberger „Ueber das Evangelium des Johannes“ (1840) ganz auf dem Boden der äußern Kritik. Der wissenschaftliche Werth auch dieses Werkes ist nicht bedeutend. Der erste negative Theil sucht die völlige Grundlosigkeit der kirchlichen Tradition über den Apostel Johannes nachzuweisen, und der Verfasser geht so weit, daß er nicht nur die Johanneische Abfassung des Evangeliums, der Briefe und der Apokalypse leugnet, sondern auch den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels für eine grundlose Sage erklärt. Der positive Theil ist voll von Fictionen und Phantasien, die an kirchliche Sagen und Legenden aus dem 4. und 5. Jahrhundert anknüpfen und aus denen das Resultat gewonnen wird, das Evangelium des Johannes sei aus der Schule des Apostels Andreas hervorgegangen und in Edessa etwa 130—135 verfaßt.

Keineswegs in Eine Reihe mit der genannten Schrift zu setzen ist das Werk von Alex. Schweizer: „Das Evangelium des Johannes nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu, kritisch untersucht“ (1841). Es ist, wie Alles, was von diesem ausgezeichneten Theologen stammt, mit großem Scharfsinn verfaßt und schon insofern interessant, als Schweizer der einzige von den Schülern Schleiermacher's ist, der es gewagt, wenigstens einen Theil des Johannesevangeliums

für unecht zu erklären. Er zerlegt nämlich das Evangelium in zwei Bestandtheile. Den bei weitem größten Theil erkennt er als das Werk des Apostels, dagegen hält er für spätere Einschaltung außer dem 21. Capitel und einigen kleinen Einschiebseln (Capitel XIX, 35—37; XVIII, 9; XVI, 30; II, 21. 22), das Wunder zu Kana, die Heilung nach Kapernaum und die Speisungsgeschichte, weil diese in den pragmatischen Gang des Buches nicht eingehen, durch eine übertriebene Schätzung des Wunderbegriffs dem sonstigen Evangelium widersprechen und außerdem darin zusammentreffen, daß sie alle galiläisch sind. Es sind hier also in die echte Grundschrift galiläische Stücke eingeschoben. Wenn diese schon durch die magischen Wunder ihre Fremdartigkeit verrathen sollen, so liegt die Frage nahe: Ist die Weinverwandlung magischer als die Heilung des Blindgeborenen, ist die Speisung magischer als die Auferweckung des Lazarus? Außerdem ist, namentlich durch die eindringende Analyse Baur's, die Annahme jetzt wol bis zur Unzweifelhaftigkeit erhoben, daß das Evangelium des Johannes eine durchaus zusammenhängende, einheitliche und kunstvolle Composition ist, aus der kein Theil ohne Zerstörung des Ganzen herausgenommen werden kann. —

Zum Schluß ist noch eine von den genannten Schriften seiner Tendenz nach sehr verschiedene, ein Specimen capricirtester Apologetik zu erwähnen. Es ist dies: Ebrard's „Wissenschaftliche Kritik der evan-

gelischen Geschichte“ (1842). Absprechende Keckheit sowie eine auf Alles gefaßte Verhärtung des wissenschaftlichen Gewissens zeichnet dieses Werk aus. Der Verfasser theilt nicht die moderne Scheu vor dem Wunder, will nichts von beschleunigtem Naturproceß, nichts von größern oder kleinern Wundern wissen. Er macht sich freilich selbst über die alte Harmonistik lustig, welche die Evangelisten für Protokollisten nahm, während sie freie Bearbeiter des geschichtlichen Materials nach gewissen leitenden Gesichtspunkten waren — aber dessenungeachtet gibt er nirgends einen Widerspruch zu, scheut sich nirgends vor den gewaltsamsten Beseitigungen der obschwebenden Schwierigkeiten. Ein Hauptauskunftsmittel zur Beseitigung solcher Schwierigkeiten findet er in dem Satze, daß die Evangelisten keineswegs überall akolutistisch schreiben wollten, daß sie vielmehr oft nur einen ganz losen Zusammenhang in der Aufeinanderfolge der Thatsachen beobachteten, und mehr einer Real- als einer chronologischen Eintheilung folgten. Ist dieser Satz auch im Allgemeinen nicht unrichtig, so findet er doch schon eine grundfalsche Anwendung darin, daß von Lucas behauptet wird, er sei gar nicht auf Akolutie ausgegangen, sondern folge ausschließlich der Realeintheilung, während bei Matthäus das akolutistische Streben überwiege. Das gerade Umgekehrte möchte ungefähr das Richtige sein, wie schon Bleek in seiner eingehenden Beurtheilung Ebrard's bemerkt

hat. Außerdem aber reicht jener Kanon durchaus nicht aus, um die vielen sachlichen Differenzen zwischen den einzelnen Synoptikern, noch weniger um die zwischen den Synoptikern und dem Johannes zu beseitigen, da ja die durchgehende Voraussetzung die ist, daß alle vier Evangelisten eine ebenso vollständige als genaue Kenntniß von dem ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen besaßen, und daher nur mit besonderer Absicht unvollständig und ungenau erzählten.

Auf alle diese theils vereinzelten, theils noch verfehlten Versuche in der Evangelienkritik lassen wir endlich die Darstellung der neuesten kritischen Schule und ihrer Arbeiten folgen, in denen sich die mit Strauß beginnende Bewegung fortgesetzt, gereinigt und wissenschaftlich vertieft hat.

In der That war das Strauß'sche Buch nur die Lärmtrommel gewesen, voraufziehend einem Schwarme leichter Truppen, dem das eigentliche Gros der Armee erst nachfolgen sollte. Es war ein leichtes und luftiges Gebäude keck hingestellt, ohne daß ihm eine sichere und dauerhafte Grundlage gegeben. Es war eine Kritik der evangelischen Geschichte versucht, ohne daß eine Kritik der einzelnen Evangelien, ihres Alters und Ursprungs vorausgegangen. Es war diese Kritik bei dem negativen Resultate angelangt, daß alle evangelische Geschichte unsicher geworden; aber es war nicht die letzte Aufgabe jeder

Kritik, die Sonderung des Echten von dem Unechten, des Historischen von dem Unhistorischen vollzogen, es war nicht die Grenzlinie zwischen Geschichte und Mythus gefunden. Endlich war das Resultat deshalb ein so dürftiges, weil es in der bloßen Ungeschichtlichkeit bestand, nicht aber den Nachweis enthielt, wie die einzelnen Evangelien zu diesen Ungeschichtlichkeiten gekommen, welches das Charakteristische der verschiedenen Evangelien, welche die ihnen zugrunde liegende Tendenz, die Art ihrer Entstehung und Composition. Und der Grund aller dieser Mängel war der, daß die Kritik eines breitern historischen Unterbaus, des Zuhülfekommens objectiver Instanzen entbehrte. Sie war nur eine subjective, nicht eine objective und wahrhaft historische. Diesen großen Mangel nun ergänzte die neue tübinger Schule. Ihr kam es nicht allein auf ein negatives, sondern ebenso sehr auf ein positives Resultat an. Sie wollte nicht allein die Ungeschichtlichkeit in den Evangelien erweisen, sondern vor allem den Charakter, die dogmatische Tendenz, den Entstehungskreis, die Zeit, aus dem ein jedes Evangelium hervorgegangen, durch historische Combination ermitteln. Sie wollte die kanonischen Schriften einreihen in die Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts, sie dadurch hineinziehen in den Strom der Geschichte. Und sie erreichte dies durch die Anwendung der Dogmengeschichte auf die neutestamentliche Kritik, durch

ein gründliches und erneutes Studium der christlichen Literatur der beiden ersten Jahrhunderte. Dies ist vor allem das große Verdienst des berühmten Hauptes der Schule, F. Ch. Baur's. Es nimmt dieser Theolog unstreitig in gegenwärtigem Augenblick durch die Universalität der Bildung, durch die staunenswerthe Geistesarbeit, welche er durchgemacht, durch die seltene Verbindung des speculativen Denkens mit massenhaftem Wissen, durch divinatorischen Scharfsinn, welcher aus einzelnen, unscheinbaren, bis dahin ganz unbeachteten Daten die entscheidendsten Resultate gewinnt — er nimmt durch die Vereinigung so seltener und widerstrebender Geistesgaben, nach Schleiermacher's Hingang, die erste Stelle ein in unserer Wissenschaft. Ueberblicken wir einmal den Umfang seiner literarischen Productionen, von denen jede einzelne eine Fundgrube reichen Wissens, ein Document seltener Geistesenergie ist! Das erste bedeutende Werk, welches noch auf Schleiermacher'schem Boden steht, ist seine „Symbolik und Mythologie" (aus den Jahren 1824 und 1825). Dann folgte die aus dem Kampfe mit Möhler hervorgegangene Schrift „Ueber den Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus" (1833), in welcher er sich als einen dem geistvollen Repräsentanten des Katholicismus durchaus ebenbürtigen Gegner, als einen mit den schärfsten Waffen der Dialektik ausgerüsteten Kämpfer zeigte. Dann ging er an seine dogmen-

geschichtlichen Monographien, von denen eine jede genügen würde, ihm eine ehrenvolle Stelle unter den mitlebenden Theologen zu sichern. Zuerst erschien sein Werk „Ueber die Gnosis" (1835). Hier eröffnete er insofern einen neuen Gesichtspunkt für die christliche Gnosis des 2. und 3. Jahrhunderts, als er sie nur als den Anfangspunkt einer langen Kette religionsphilosophischer Erzeugnisse ansah und sie durch Mystik und Theosophie hindurch in einem fortlaufenden Processe bis auf Schelling, Hegel und Schleiermacher herabführte. Bald darauf folgte sein Werk „Ueber den Manichäismus", dann (1838) seine „Geschichte der Lehre von der Versöhnung" und endlich (1841—43) die drei Bände starke „Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes". — Rechnen wir zu diesen dogmengeschichtlichen Monographien noch das „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (1847), die Schrift „Ueber die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" (1852) und „Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853), so haben wir doch immer nur noch die Hauptwerke in dieser Richtung genannt, denen sich eine Reihe von selbständigen Abhandlungen wie von eingreifenden Kritiken über die verschiedensten kirchen- und dogmengeschichtlichen Themata anschließen. Das Charakteristische in allen diesen Arbeiten ist, daß die Geschichte der kirchlichen, in specie der dogmatischen Entwickelung als ein nothwendiger, dialektisch fortschreitender Geistesproceß dar-

gestellt wird, daß, so reich auch die Details sein mögen, doch nichts Einzelnes als solches einen Werth hat, vielmehr nur als eingereiht in das Ganze, als Entwickelungsmoment in den Proceß des alles Besondere beherrschenden Allgemeinen. Es ist hier also mit der philosophischen Behandlung der Geschichte Ernst gemacht, und zwar auf der Unterlage so gelehrter Forschungen und so scharfsinniger Combinationen, daß der gewöhnliche Vorwurf abstracten Construirens, wie man ihn so vielen Schülern Hegel's nicht mit Unrecht macht, einem solchen Manne und solchen Arbeiten gegenüber verstummen muß. Dessenungeachtet, so rühmlich sich Baur vor allen andern Mitgliedern der Hegel'schen Schule durch gediegene Gelehrsamkeit auszeichnet, soll doch das Urtheil nicht unterdrückt werden, daß auch bei ihm ein gewisser Dualismus, ein Mangel an Verschmelzung des Allgemeinen und des Besondern spürbar ist, daß das Allgemeine öfter wol eine von vornherein fertige logische Kategorie ist, in welche das Einzelne wie in eine Schlinge gefangen wird, das nur wie eine Etikette ihm äußerlich angeklebt ist. Es ist, möchte man sagen, öfter eine abstract-logische Kategorie angewandt, da wo man eine concret-historische wünschte und erwartete. So ist namentlich zu viel mit den Kategorien, Objectivität und Subjectivität, Identität und Differenz, Ansichsein und Fürsichsein und ähnlichen gearbeitet, und dadurch ein ermüdender, den Reichthum des Thatsächlichen nicht erschöpfender For-

malismus zur Herrschaft gebracht. Auch erscheint der dogmengeschichtliche Proceß viel zu sehr als ein für sich bestehender, sich durch die eigene innere Dialektik forttreibender, als eine rein logische Bewegung, die sonst von nirgends her ihre Anregungen gewinnt, mit der Geschichte des christlichen Lebens und der christlichen Sitte in keinem nothwendigen Zusammenhange steht. Das Dogma schwebt so gleichsam in der Luft, ist losgelöst von den unmittelbaren Mächten des Lebens, aus denen es seine Impulse empfängt, aus denen es wie die Pflanze aus dem mütterlichen Boden der Erde hervorwächst. Und es fehlt dieser Behandlung der Dogmengeschichte gerade Das, was wir an einem andern Werke sonst verwandter Richtung, an der berühmten Literaturgeschichte von Gervinus vorzugsweise zu bewundern haben; ich meine die enge und nothwendige Beziehung zwischen der Geschichte der Cultur und der Literatur, vermöge welcher die Literatur nur als die reife Frucht von dem Baume der wirklichen Lebensverhältnisse, der sittlichen Zustände und Vorstellungen abgepflückt wird. Aber trotz dieser fühlbaren Mängel muß wiederholt werden, daß im Vergleich mit der frühern Behandlung der Dogmengeschichte durch Baur eine neue Periode begründet ist und daß namentlich die Neander'sche Schule in den dogmengeschichtlichen Partien weit zurückgeblieben hinter seinen kolossalen Arbeiten, die darauf ausgehen, alle Schärfen und Spitzen, alle dia-

lektischen Irrwege und Widersprüche, alle Umwandlungen und Vertiefungen, die ein Dogma auf dem langen Wege seiner geschichtlichen Entwickelung durchgemacht hat, mit dem Gedanken zu erfassen und als nothwendig zu begreifen.

Im nächsten Zusammenhange mit diesen dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's stehen seine kritischen. Sie sind eigentlich nichts Anderes als die Anwendung seiner Forschungen über die Entwickelung des christlichen Bewußtseins in den ersten Jahrhunderten der Kirche auf den Kanon, die Einreihung der kanonischen Schriften in die urchristliche Literatur. Bemerkenswerth ist der Ausgangspunkt seiner Kritik. Denselben bilden nicht die Evangelien, wie dies seit Eichhorn üblich, sondern die Paulinischen Briefe. Die unzweifelhaft echten Paulinischen Briefe, das aus ihnen uns entgegentretende geschichtliche Bild des großen Heidenapostels und der herben Gegensätze, in denen er stand, das ist der feste Punkt, das δός μοι ποῦ στῶ, von dem aus er operirt, von dem aus er seine Hebel ansetzt an die übrigen Schriften des Kanon. Den Anfang zu diesen Arbeiten bildeten die Abhandlung „Ueber die Ableitung des Ebionitismus aus dem Essenismus" (1831) und die „Ueber die Christuspartei zu Korinth" („Tübinger Zeitschrift", 1831). Die letztere ist von besonderm Interesse, weil hier schon vollkommen klar, wenigstens in ihren Grundzügen, die Baur'sche Anschauung vom Urchristenthum ausgespro-

chen ist. Schon hier ist der Gegensatz des Ebionitismus oder Petrinismus und des Paulinismus als der die Entwickelungskämpfe der apostolischen wie der nachapostolischen Zeit bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts hin beherrschende erkannt. — Dann folgte die Schrift „Ueber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus" (1835), in welcher zuerst der gefahrdrohende Charakter dieser Kritik hervortrat und der gläubigen Theologie großen Anstoß gab. Baur erklärte ja nicht allein die Pastoralbriefe für unpaulinisch, wie schon Eichhorn gethan und Schleiermacher wenigstens in Bezug auf den ersten Brief an den Timotheus behauptet hatte, — nein! er versuchte eine positive Bestimmung ihrer Entstehungszeit und ihres Ursprungskreises, er setzte sie bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts herab und erkannte in ihnen einen bewußten Gegensatz gegen die Gnosis, die bestimmte Absicht, die bischöfliche Kirchenverfassung, die in dieser Ausbildung der Mitte des 2. Jahrhunderts angehört, einzuführen und zu sanctioniren. Es folgte dann (1836) die Abhandlung über „Zweck und Veranlassung des Römerbriefs" und (1838) die Schrift „Ueber den Ursprung des Episkopats", welche letztere vornehmlich gegen Rothe's „Anfänge der christlichen Kirche" und die hier behauptete Echtheit der Ignatianischen Briefe gerichtet war. Die beiden Hauptwerke Baur's aber, in denen manches bis dahin nur Angedeutete oder in kleinern Aufsätzen Angeregte ausgeführt und zusammen-

gefaßt wurde, waren sein „Apostel Paulus" (1845) und seine „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847). Später erschien die Schrift „Ueber das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium des Marcion" (1851), und die schon genannte „Geschichte der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten", in welcher alle bisherigen Resultate der Kritik einer neuen Revision unterworfen und übersichtlich zum Ganzen eines Geschichtsbildes zusammengearbeitet wurden. Endlich reihen sich diesen größern Arbeiten in außerordentlicher Anzahl kleinere Abhandlungen über fast alle wichtigen Fragen der neutestamentlichen Kritik an, welche theils in der ältern „Tübinger Zeitschrift", theils in den seit dem Jahre 1842 erscheinenden „Theologischen Jahrbüchern" niedergelegt sind.

Und zu diesen Arbeiten des Meisters kamen nun noch die seiner Schüler. In erster Reihe stehen hier Schwegler und Zeller. Jener ist in kecker und anschaulicher Darstellung die glänzendste Erscheinung des ganzen Kreises, aber oft gewaltthätig und willkürlich verdeckt er durch advocatische Beredtsamkeit den Mangel an gewissenhafter Beweisführung. — Er trat zuerst mit seiner „Geschichte des Montanismus" (1841) auf, einer unter dem Einflusse Baur's entstandenen und von der tübinger theologischen Facultät gekrönten Preisschrift, welche von den Passahstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts aus ein neues und sehr be-

denkliches Licht auf das Evangelium des Johannes fallen ließ. Sein Hauptwerk aber, welches zuerst die Resultate der Baur'schen Kritik in ihrem ganzen Umfange ans Licht stellte und den vollen Haß der gläubigen Theologie auf sie hinlenkte, war das „Nachapostolische Zeitalter" (2 Bde., 1846). Diese Schrift, so voll sie ist von jugendlichen Uebertreibungen und Provocationen, so parteiisch ihre Argumentation, so unwahr und abstract ihre Gegenüberstellung des Petrinismus und Paulinismus und so willkürlich das Würfelspiel mit diesen Parteinamen — hat doch durch die formelle Virtuosität, welche an Strauß erinnert, wie durch die sichere Handhabung und Inscenesetzung aller wichtigen historischen Data, einen gewaltigen Eindruck hervorgebracht und kann, obgleich sie in vielen Einzelheiten schon überwunden ist, noch immer als eines der standard-works der Schule gelten.

Viel besonnener, umsichtiger, gewissenhafter ist Zeller. Nur auf dem Grunde der genauesten Erwägungen geht er Schritt für Schritt vorwärts, an jedem Punkte Rechenschaft gebend von seinem Thun. Er hat die von ihm herausgegebenen „Theologischen Jahrbücher" mit einer Reihe der gründlichsten Untersuchungen über die wichtigsten Fragen der neutestamentlichen Kritik ausgestattet, unter denen hier nur seine Abhandlung „Ueber die historischen Zeugnisse für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums"; seine Aufsätze „Ueber die Apokalypse", „Ueber das Lucas-

evangelium und die Apostelgeschichte" hervorgehoben werden sollen. Ein für die Wissenschaft bleibendes Verdienst hat er sich durch die später zu einem selbständigen Werk verarbeiteten „Untersuchungen über die Apostelgeschichte" erworben. Es ist dies vielleicht die reifste Frucht der Baur'schen Kritik, das gediegenste Werk der ganzen Schule, welches so tief eingeschnitten, daß es bereits eine ganze Reihe umfangreicher Gegenschriften hervorgerufen hat.

Den genannten Schülern Baur's zur Seite stehen die noch von dem Meister persönlich angeregten schwäbischen Theologen: Köstlin, Planck, Schnitzer, Georgii; in entfernterer Abhängigkeit dagegen schlossen sich den von ihm begonnenen Untersuchungen an: Hilgenfeld, A. Ritschl und Volkmar. — Köstlin hat sich vorzüglich durch seinen „Johanneischen Lehrbegriff" und seine neueste Schrift „Ueber Ursprung und Composition der Synoptiker" einen ehrenvollen Namen erworben. Der Fruchtbarste und Unermüdlichste aber ist unzweifelhaft Hilgenfeld, der binnen kurzer Zeit eine ganze Reihe gründlich gelehrter Schriften: über die „Clementinen", „Das Johanneische Evangelium", „Das Evangelium des Marcus", „Die Glossolalie", „Den Galaterbrief", „Die apostolischen Väter" und „Die vier Evangelien" vollendet hat. Er ist in manchen Punkten seinen eigenen Weg gegangen, wie namentlich in der Bestimmung des Prioritätsverhältnisses zwischen den Homi-

lien und den Recognitionen; in der Stellung des Evangeliums Marcus in der Mitte zwischen Matthäus und Lukas, in der vielleicht allzu nahen Annäherung des Evangeliums Johannes an die Valentinische Gnosis u. s. w. Auch hat er in der Methode sich von der gefährlichen Constructionsrichtung Baur's dadurch zu emancipiren gesucht, daß er mehr den analytischen Weg der Beschreibung und literarhistorischen Charakterisirung der einzelnen Schriften eingeschlagen, statt in die Parteigegensätze Ebionitismus und Paulinismus den ganzen Inhalt der zu besprechenden Geistesproducte einzuzwängen. Auch Ritschl in seiner „Altkatholischen Kirche", welche in einem bestimmten Gegensatz zum Schwegler'schen „Nachapostolischen Zeitalter" steht, hat insofern eine heilsame Correctur innerhalb der Schule eingeleitet, als er auf den sehr falschen und abstracten Gebrauch jener Stichworte Paulinismus und Petrinismus aufmerksam gemacht und überhaupt die lange Herrschaft des Petrinismus bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, sowie das völlige Zurücktreten des Paulinismus bis auf diese Zeit mit Nachdruck bestritten hat. Ebenso hat Volkmar, der vorzugsweise in der Frage über das Evangelium des Marcion und dessen Verhältniß zum kanonischen Lucas aufgetreten, einer beginnenden Einseitigkeit der Schule dadurch gesteuert, daß er die Vorliebe für die nichtkanonischen Evangelien auf Kosten der kanonischen im Interesse historischer Wahrheit widerlegt hat.

Bei diesen in der letzten Zeit immer deutlicher geworden Differenzen innerhalb der neuen kritischen Schule liegt die Frage nahe, worin die gemeinsame Tendenz und die epochemachende Bedeutung derselben zu finden ist, nach welcher Seite hin der Fortschritt am unzweifelhaftesten sich darstellt.

Die historische Grundanschauung, auf welcher diese Kritik basirt, ist: das Christenthum ist nicht ein von vornherein fertiges, ein vollkommenes und himmlisches Product, es ist vielmehr ein sich allmälig entwickelndes. Und der Boden, aus welchem es sich entwickelte, war das Judenthum. Das jüdische Element war die Schranke, welche das Urchristenthum erst nach langen innern Kämpfen durchbrechen konnte. Das erste Christenthum war Judenchristenthum und der erste christliche Glaubensinhalt kein anderer als der: daß Jesus der Messias, daß er die Erfüllung der Weissagungen sei. So war Urchristenthum und Judenchristenthum identisch, das Christenthum noch nichts als ein vergeistigtes und erfülltes Judenthum; noch nicht ein neues Lebensprincip, bestimmt die ganze Geisterwelt zu umfassen, das Heidenthum wie das Judenthum auf eine ganz neue Basis zu stellen. Erst durch Paulus wurde dieser Fortschritt begründet, erst durch ihn der Bruch mit dem Judenthum, mit Tempel und Gesetz, vollzogen. Der Gegensatz zwischen dem alten, hartnäckigen und auf der Auctorität der Judenapostel, Petrus, Jakobus, Johannes, ruhenden Judenchristen-

thum und dem Universalchristenthum des Neuerers und Heidenapostels Paulus, war ein viel schärferer und viel länger dauernder, als die spätere kirchliche Tradition, als namentlich die Apostelgeschichte ihn dargestellt hat. Dieser Gegensatz ist am allerwenigsten schon bei den Lebzeiten des Apostels Paulus ausgeglichen, er selbst steht vielmehr, wie aus seinen unzweifelhaft echten Briefen hervorgeht, mitten im brennenden Kampfe, um Befreiung von der Last des Gesetzes, um Anerkennung seiner apostolischen Auctorität, um Gleichberechtigung der Heiden- neben den Judenchristen. Dieser Gegensatz hat auch nicht etwa mit der Zerstörung Jerusalems schon seine Spitze verloren, er zieht sich vielmehr noch durch die ganze zweite Generation, durch das nachapostolische Zeitalter hindurch bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts. Und weil er noch diese ganze Zeit bewegt und beherrscht, stehen auch alle Schriften bis dahin unter diesem Gegensatze und sind nur so zu verstehen. Mit Einem Wort: die dogmatischen Parteigegensätze des Petrinismus und Paulinismus sind der Schlüssel für die Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts, also auch für das Verständniß der kanonischen Schriften und der Fragen nach ihrem Alter und Entstehungskreise. Diese Schriften stehen entweder noch unter der ganzen Heftigkeit des unmittelbaren Gegensatzes, wie die Paulinischen Briefe einerseits und die Apokalypse andererseits, oder sie gehören schon der spätern Tendenz an, diese Ge-

gensätze zu verwischen, über sie einen versöhnenden Schleier zu werfen. So sind die meisten der kanonischen Schriften Tendenzschriften, und ihre Tendenz ist vorzugsweise eine conciliatorische, vermittelnde. — Mit dieser conciliatorischen Absicht, die Härten des alten ursprünglichen Judenchristenthums zu verwischen, die freien und universalen paulinischen Elemente mit ihnen zu verschmelzen, hängt dann die Nichtauthentie so vieler Schriften des Kanon zusammen, welche viel spätern Ursprungs sind, als sie zu sein scheinen und vorgeben. Es ist schon gesagt, die feste Basis für alle Operationen Baur's bilden die großen, unzweifelhaft echten Paulinischen Briefe, der an die Galater, an die Römer und die beiden an die Korinther. Von besonderer Wichtigkeit ist für ihn der Galaterbrief, namentlich das zweite Capitel, die Aeußerungen des Apostels über sein Verhältniß zu Petrus, die Erwähnung seines Zusammenkommens mit den Judenaposteln in Jerusalem. In der That wirft der (Gal. II, 11 fg.) erzählte Vorfall in Antiochien zwischen Petrus und Paulus ein helles Licht auf das ursprüngliche Verhältniß zwischen Judenchristenthum und Paulinismus. Denn es war dies ja nicht, wie die gewöhnliche Ausrede ist, eine augenblickliche Uebereilung oder Schwäche des Petrus, eine momentane Unklarheit. Zwischen das fragliche Ereigniß und den Tod Christi fällt ein Zeitraum von etwa 20 Jahren, eine hinreichende

Frist, um über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum Klarheit zu gewinnen. Vielmehr war die freisinnige Praxis, zu der sich Petrus anfangs verstand, nur durch eine augenblickliche Nachgiebigkeit gegen Paulus veranlaßt und er sank bei der Ankunft der Abgeordneten des Jakobus in die altgewohnten Anschauungen wieder zurück. Diese Abgeordneten des Jakobus, wie Jakobus selbst, sind die Repräsentanten des echten Judenchristenthums, sie machen uns klar, wie engherzig man noch auf dieser Seite über den Verkehr mit dem Heidenchristenthum dachte. Sie fürchtete Petrus (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς), d. h. sie waren auch für ihn noch Auctorität.

Von hoher Bedeutung für die Auffassung des Urchristenthums ist ferner die Vereinbarung des Paulus mit den Säulenaposteln, wie sie im 2. Capitel des Galaterbriefes erzählt wird, und eine Vergleichung dieser historischen Darstellung mit der in der Apostelgeschichte im 15. Capitel gegebenen, mit dem sogenannten Apostelconvent. Hier kann man einmal die Apostelgeschichte genau controliren, hier die in ihr abgebildete spätere Auffassung von der echten Geschichte unterscheiden. Nach dem Galaterbriefe handelt es sich nur um ein äußerliches Uebereinkommen, die Judenapostel machen für sich und ihre Praxis keine Concessionen, das Einzige, was sie zugeben, ist, Paulus gewähren zu lassen in der von ihm erwählten Thätigkeit, in der

Mission unter den Heiden. Wie ganz anders in der Apostelgeschichte! Hier wird ein förmliches Concordat geschlossen, hier werden die Normen für die Heidenmission genau punktirt, und hier sind es Petrus und Jakobus selbst, welche die Initiative ergreifen und der freisinnigen Praxis das Wort reden. Wie war es möglich, daß Petrus, welcher so geredet, in Antiochien so ganz anders handelte, daß die Abgesandten des Jakobus, welcher so auftrat, später sich in einem ganz entgegengesetzten Lichte zeigten? Wie ist es zu erklären, daß Paulus sich auf jene Stipulationen, also auf sein gutes Recht, da, wo er die dringendste Veranlassung dazu hat, im Galaterbriefe, wo es sich um die Beschneidung, im Korintherbriefe, wo es sich um den Genuß des Opferfleisches handelt, nie und nirgends auch nur mit einem Worte beruft? Doch wol nur so, daß ein solches Concordat gar nicht bestand, daß es nur das Product einer spätern Zeit und Auffassung ist, in welcher jene Concessionen sich allmälig Eingang verschafft hatten.

Es sind dies nur ein paar Punkte, freilich sehr bedeutsamer Art, durch welche die gewöhnliche Vorstellung von dem friedlichen Verhältnisse des Urchristenthums und des Paulinismus und von dem baldigen und ziemlich ungestörten Durchdringen des Paulinischen Universalismus wesentlich alterirt wird. Um die große Macht, Ausbreitung und Hartnäckigkeit des Judenchristenthums bis in die Mitte des 2. Jahrhun-

derts zu erweisen, dazu hat Baur und seine Schule eine Menge historischer Instanzen aufgeboten. So vor allem das starke und oft leidenschaftliche Auftreten, zu welchem Paulus und zwar gegen die Urapostel selbst, die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, die δοκοῦντες εἶναί τι, die στύλοι u. s. w. gezwungen war, sein Kämpfen um Sein und Nichtsein, um die ersten Grundlagen seiner Thätigkeit, um die ihm bestrittene apostolische Auctorität! Die Charakteristik des Apostels Jakobus, welche uns der älteste Bericht des Hegesipp gibt, der ihn als einen vollkommen ascetischen Juden schildert. Die Angabe des Sulpicius Severus, daß die Gemeinde des Jakobus bis zur Zerstörung der Stadt unter **Hadrian** das Gesetz und die Beschneidung beobachtet habe. Dann die Bedeutung, welche Schriften einer dem Paulus sehr entgegengesetzten Richtung, wie die durchaus judenchristliche Apokalypse für das älteste Christenthum hatten! Die judenchristlichen Elemente, welche sich noch vielfach bei den Synoptikern, namentlich dem Matthäus, in der Form des engherzigsten Particularismus finden. Der ebionitische Monarchianismus, welcher bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts, wie die Artemoniten noch dreist behaupten durften und wie selbst Tertullian zugibt, die herrschende Denkart bildete! Die Bedeutung des **Montanismus** für die ganze kleinasiatische Kirche! Der Charakter der ältesten Kirchenlehrer, eines Papias, Hegesipp, ja selbst noch eines Justinus Martyr! Der Charakter von Schriften wie

der „Pastor" des Hermas und die Clementinen, welche sich eines großen fast kanonischen Ansehens und eines ausgebreiteten Leserkreises bis Ende des 2. Jahrhunderts erfreuten. — Die Gehässigkeiten gegen den Apostel Paulus und die bald versteckten, bald offenen Angriffe gegen seine apostolische Auctorität, welche immer wieder in diesen Kreisen auftauchen und namentlich in den Clementinen noch erkennbar sind.

Aus dem Allen wird dann der Schluß gezogen, daß die beiden Richtungen Judenchristenthum und Paulinismus nicht so friedlich und in gegenseitiger Anerkennung nebeneinander hergingen, sondern in langem und gehässigem Kampfe lagen; daß das Judenchristenthum längere Zeit in der Uebermacht, erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts durch den gemeinsamen Kampf gegen die Gnosis und die Verfolgungen Roms zum Bedürfniß des Zusammenhaltens, zur Anerkennung der Einheit der Kirche geführt wurde; daß sich erst in dieser Zeit das Bewußtsein der Einen katholischen Kirche bildete, daß erst aus dieser Zeit alle irenischen die frühere Feindschaft verschleiernden Schriften stammen. — Von dieser historischen Grundanschauung aus werden nun folgende Resultate für die kanonischen Schriften gewonnen:

Unsere kanonischen Evangelien sind keineswegs die ältesten und ursprünglichsten Evangelienbildungen. Ihnen geht vielmehr ein älterer Evangelienstamm voraus, der Ausdruck des strengen judaistischen Christenthums;

sei es nun, daß es das Evangelium der Hebräer, oder des Petrus, das der Aegypter, der Ebioniten oder Nazaräer war. Denn diese Alle sind sehr nahe miteinander verwandt und wahrscheinlich nur als Spielarten eines und desselben Gattungsbegriffs anzusehen. Von den kanonischen Evangelien ist jenem Urevangelium (τὸ εὐαγγέλιον), das auch in Justin's „Denkwürdigkeiten der Apostel" und in den Clementinen durchscheint, am nächsten verwandt der Matthäus. Denn der Grundstock ist hier das judenchristliche Hebräer- oder Petrusevangelium, während die hinzugekommenen Stücke und Ueberarbeitungen schon einem entwickeltern religiösen Bewußtsein angehören. Unabhängig von dem Matthäusevangelium und später als dasselbe entstand das Lucasevangelium. Dies ist das Paulinische wie jenes das Petrinische. Aber wie im Matthäus der Petrinische Charakter nicht in seiner Ursprünglichkeit erhalten ist, so auch hier nicht der Paulinische. Es ging demnach unserm kanonischen Lucas wahrscheinlich ein Ur-Lucas voran, der verschiedene Ueberarbeitungen von entgegengesetzten Tendenzen aus erfuhr, eine in dem Evangelium des Marcion, eine in unserm kanonischen Lucas. Hier wurden manche Elemente aus der Petrinischen Tradition hineingeschoben, um nach dieser Seite hin Concessionen zu machen und den schroffen Paulinismus zu mildern.

Das Marcusevangelium ist nach der Ansicht Baur's noch jünger als das des Lucas. Es gehört der letzten

Entwickelungsstufe des Gegensatzes zwischen Ebionitismus und Paulinismus an, der nun sich völlig neutralisirt hat. Denn das Charakteristische ist diese Neutralisirung, die Weglassung alles Gegensätzlichen und Controversen. Und um diesem nivellirenden Excerpt aus dem Matthäus und Lucas doch wieder den Charakter der Ursprünglichkeit zu geben, werden alle jene Ausmalungen und Specialisirungen vorgenommen, durch welche der Epitomator die Armuth an eigenen Mitteln künstlich zu verdecken sucht. Dies die Ansicht Baur's selbst, der sich hier der ältern Griesbach-Saunier'schen Annahme anschließt. Freilich ist gerade das Marcusevangelium das am meisten controverse innerhalb der Schule. Denn es sind für dasselbe alle nur möglichen Positionen versucht. Hilgenfeld sieht in ihm den vermittelnden Uebergang von Matthäus zu Lucas, Ritschl ist geneigt mit Weiße, Wilke, Ewald, Thiersch u. A. ihn zum Urevangelisten zu erheben, Köstlin, der dem Meister am treuesten geblieben und Marcus auf Matthäus und Lucas folgen läßt, will doch außer jenen Beiden noch einen Ur-Marcus benutzt wissen, sodaß in manchen Beziehungen der dritte Evangelist wieder der Selbständige und Ursprüngliche ist gegen den ersten und zweiten.

Am übereinstimmendsten und am besten begründet sind die Ergebnisse der tübinger Schule in Betreff der Apostelgeschichte. Danach ist der Verfasser, wie er sich selbst gibt, wahrscheinlich derselbe wie der

Ueberarbeiter des Ur-Lucas. Es liegt hier der apologetische Versuch eines Pauliners vor, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der Parteien dadurch einzuleiten, daß Paulus soviel als möglich Petrinisch, Petrus soviel als möglich Paulinisch erscheint, daß über die wirklichen Differenzen der beiden Apostel ein versöhnender Schleier gebreitet wird. Schon Schneckenburger hatte in seiner Schrift: „Ueber den Zweck der Apostelgeschichte“ (1841) diese Auffassung eingeleitet. Er hatte als die Grundidee die Parallelisirung der Apostel Paulus und Petrus bezeichnet. Aber er hielt dessenungeachtet noch im Wesentlichen an der historischen Glaubwürdigkeit und an der Verfasserschaft des Lucas, welcher als ein Zeitgenosse und Begleiter des Paulus bezeichnet wird, fest, und protestirte (wenigstens in seinen hinterlassenen, erst jetzt dem Druck übergebenen Scholien zur Apostelgeschichte) gegen die aus seinen Prämissen gewonnenen falschen und zu weit gehenden Consequenzen der Baur'schen Schule. Denn hier wurden alle Spuren dogmatischer Absichtlichkeit unerbittlich verfolgt und daraus der Schluß auf den ungeschichtlichen Inhalt und spätern Ursprung gezogen. Namentlich wurde bemerkt, wie Paulus in der Apostelgeschichte erscheint als Einer, der alle Gesetzesgerechtigkeit erfüllt. Er begibt sich zu den Hauptfesten seines Volkes mit gewissenhafter Treue! Er unterwirft sich auf Anrathen des Jakobus einem Nasiräatsgelübde! Selbst die Beschneidung hält er in Ehren,

indem er sie an dem Timotheus, dem Sohn eines Griechen, vollzieht! Er, der ἀπόστολος ἀκροβυστίας, wendet sich auf seinen Bekehrungsreisen immer in erster Reihe an die Juden, gleichsam als ob er erst ein Recht erhalte, den Heiden das Evangelium zu verkünden, nachdem die Juden es verworfen! Und seine Predigt des Evangeliums ist so wenig nach Ausdruck wie Gedankengehalt Paulinisch, daß sie vielmehr dem Petrinischen Typus conform gemacht worden. Ganz ähnlich aber wie Paulus überall Petrinisch wird, erhält Petrus überall das Gepräge Paulinischer Freisinnigkeit und Universalität, sodaß als das Grundmotiv der ganzen Apostelgeschichte die gegenseitige Assimilation der beiden Apostelhäupter, der Friedensschluß zwischen Paulus und Petrus und damit zwischen Paulinischem und Petrinischem Christenthum erkennbar wird.

Tiefer noch einschneidend und gewaltiger aufregend war die gegen das Evangelium des Johannes gerichtete Kritik Baur's und seiner Schule. Schon Strauß hatte die Vorliebe der Schleiermacher'schen Schule für dieses Evangelium in Anspruch genommen und namentlich die Entscheidung für den Johannes als den Augenzeugen bei allen Widersprüchen zwischen ihm und den Synoptikern als eine parteiische bezeichnet. Allein er selbst hatte noch sichtbar geschwankt, sich überhaupt noch nicht über die ziemlich haltungslosen Bedenken der Bretschneider'schen „Probabilia" erhoben. Durch Schwegler waren vom Montanismus wie von den

Passahstreitigkeiten her neue Argumente ins Feld geführt. Baur (zuerst in den „Theologischen Jahrbüchern", 1844 fg.) richtete das ganze Gewicht seines Scharfsinns auf diesen Punkt und führte die kritische Frage in ein ganz neues Stadium. Er begann nicht mit den Untersuchungen über die Echtheit, stellte sie vielmehr in zweite Linie und ging von einer sehr genauen Analyse des Inhalts dieses Evangeliums und seiner Composition aus. So fand er, daß hier eine rein ideelle Composition vollkommen klar vor uns liege, daß aller geschichtliche Stoff keinen andern Werth habe als den, durchsichtiger Reflex einer Idee zu sein, daß die handelnden Personen nur Träger von Ideen, Parteistellungen, Principien seien, daß die Thaten wie die Reden Christi überall sich aufs vollkommenste entsprechen, jene nur die Anknüpfungen für diese seien, daß die ganze Entwickelung in festen von vornherein fertigen Gegensätzen sich bewege, welche dem Ganzen mehr einen dogmatischen als historischen Charakter geben. So sei der Prolog gleichsam das dogmatische Programm des ganzen Evangeliums, in welchem die Logosidee, als außergeschichtliche ewige Potenz, als das Princip alles göttlichen Seins und Lebens an die Spitze gestellt worden. Und schon mit dem Eintreten des Logos in das Fleisch bilden sich die großen Gegensätze des Lichts und der Finsterniß, des Lebens und des Todes, des Geistes und des Fleisches, welche sich durch das ganze Evangelium hindurchziehen. Diese

grellen Contraste, in denen sich das Leben Jesu bewege, das Licht mit seinen starken Schatten, Christus mit seinen Gläubigen auf der einen, seine Feinde, die Kinder der Finsterniß, die υἱοὶ τοῦ διαβόλου, die οἱ Ιουδαῖοι, auf der andern Seite, erheben sich zu ihrem dramatischen Höhepunkte bei dem letzten Aufenthalte Christi in Jerusalem und kommen zu ihrem Abschluß im Tode und in der Auferstehung.

Diese Ausführungen der scharfsinnigsten und eindringendsten Art bilden das Hauptverdienst der Baur'schen Kritik. Aber es schließen sich daran noch die speciellen Untersuchungen über das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Synoptikern, über die innere Wahrscheinlichkeit der Geschichtserzählungen wie der Reden Jesu, über die Stellung des Evangeliums zum Zeitbewußtsein, und endlich über den Verfasser. Daß auch hier vornehmlich die dogmen-historischen Instanzen, welche überhaupt in der Baur'schen Schule eine so große Rolle spielen, der dogmatische Hintergrund, welcher durch das Evangelium hindurchscheint, die Ausbildung der Logoslehre mit ihrer fast schon stereotypen Form, die Berührungen mit der Gnosis, dem Montanismus, mit dem persönlichen παρακλητος, die Passahstreitigkeiten, welche in der sehr absichtlichen Abweichung von den Synoptikern Betreff des Todestages in bedenklichster Weise zutage treten — daß alle diese wichtigen historischen Momente wirksam gemacht werden, bedarf kaum der Erwähnung. Hervor-

zuheben ist nur noch, daß die Frage über die Bedeutung der äußern Zeugnisse für die Echtheit des vierten Evangeliums in einer eigenen Abhandlung von Zeller („Theologische Jahrbücher", 1845, Heft 4) gründlich behandelt, ferner daß von Baur, wie von seiner ganzen Schule (namentlich Zeller, Schnitzer, Schwegler), ein Hauptgewicht auf die fundamentale Differenz zwischen dem Apokalyptiker und dem vierten Evangelisten gelegt wurde, und daß die Entscheidung des Dilemma, welches schon De Wette in seiner ganzen Schärfe gestellt, daß nämlich der Apostel Johannes, wenn er der Verfasser des Evangeliums sei, nicht der der Apokalypse sein könne und umgekehrt, hier, im Gegensatze zu der Schleiermacher'schen Schule, entschieden zu Gunsten des Apokalyptikers gewandt wurde. Auch hier wurden eine Menge bisher übersehener Data in ein überraschendes Licht gestellt, zum Beweise, daß alle echten Züge der evangelischen wie der kirchlichen Tradition, welche uns über den Apostel Johannes erhalten sind, daß ferner der Charakter der ganzen kleinasiatischen Schule im 2. Jahrhundert sehr bestimmt auf den Apokalyptiker zurückzuführen und nur mit ihm, nicht aber mit dem Evangelisten in Einklang zu bringen seien.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Baur'sche Kritik der Paulinischen Briefe, so gewahren wir hier eine Keckheit im Niederreißen und Ausscheiden, der wir kaum zu folgen vermögen. Für echt gelten nur die vier sogenannten großen Briefe, der an die

Galater, an die Römer und die beiden Korintherbriefe. Denn nur sie stellen den Kampf des Heidenapostels gegen das Judenchristenthum in seiner ganzen originellen Kraft und Wahrheit und in allen Wendungen des ersten gewaltigen Zusammenstoßes dar. Dagegen schon eine zweite Schicht bilden die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper, an Philemon und die Thessalonicher. Sie charakterisiren sich durch eine gewisse Dürftigkeit des Inhalts und Farblosigkeit der Darstellung. Sie zeigen schon eine Verflachung der echt Paulinischen Lehre vom Glauben, ein Anknüpfen an die guten Werke, ein Ueberwiegen praktisch-paränetischer Tendenzen. Auch die Christologie, die Lehre von der persönlichen Präexistenz Christi und seiner weltschöpferischen Thätigkeit, hat hier schon eine weitere Ausbildung erhalten als in den ersten Briefen. Außerdem mannichfache Beziehungen auf die γνῶσις, den Montanismus und sonstige Vorstellungen wie Einrichtungen der spätern Kirche führen zu dem Schluß, daß diese Briefe in das 2. Jahrhundert zu verweisen sind. Endlich in den Pastoralbriefen, welche gleichsam die dritte Schicht bezeichnen, treten diese einer spätern Zeit angehörenden Beziehungen und Antithesen noch viel greifbarer hervor. So die systematische Polemik gegen die Häresie, namentlich die Gnosis, das Drängen auf festere kirchliche Organisation, auf kirchliche Mittelpunkte, die im Episkopat gefunden werden. Die Entgegenstellung der orthodoxen und der hetero-

doren Lehre, das bewußte Streben nach Einheit in Lehre wie Verfassung — das Alles weist auf die Zeit der beginnenden Katholicität, welche sich im Gegensatz gegen die Gnosis und durch Neutralisirung der alten Parteigegensätze des Ebionitismus und Paulinismus herausbildet. Die Pastoralbriefe werden ganz nahe an die Briefe des Polykarp und des Ignatius herangerückt und wesentlich in Eine Entwickelungsreihe mit ihnen gestellt.

Man hat, und nicht mit Unrecht, die Bedeutung Baur's für die neutestamentliche Kritik mit der Niebuhr's und Wolf's auf dem Boden der classischen Literatur verglichen. Wie Niebuhr mit schonungsloser Kritik die Livianische Darstellung der römischen Geschichte zerstörte, um durch combinatorischen Scharfsinn die echte Geschichte Roms zu reconstruiren, wie Wolf die Entstehung der Homerischen Gesänge als eine allmälige, naturgemäß aus dem Leben und der Poesie der griechischen Völker erwachsene erklärte, ähnlich ist von Baur zuerst der Versuch gemacht, die *geschichtliche Genesis der kanonischen Schriften zu begreifen*, ihnen ihren Ort anzuweisen in der Entwickelungsgeschichte des Christenthums. Es bezeichnet dies allerdings einen großen Fortschritt und nichts Geringeres als den Uebergang von der *dogmatischen* zur wahrhaft *historischen* Behandlung des Kanon. Und es ist gerade in der Theologie nicht so leicht, einer solchen Behandlung die Bahn zu brechen. Denn man hat es

hier nicht nur mit den auch sonst herkömmlichen, sondern noch mit ganz specifischen Vorurtheilen zu thun. Mit allen den Nachwirkungen einer geistlosen Inspirationslehre, mit allen confusen, freilich durchaus unprotestantischen Vorstellungen über eine sogenannte conservative Kritik, mit allen den durch die lange Herrschaft der Harmonistik angerichteten Zerstörungen des geistigen Sehvermögens. Man hat es mit Einem Worte mit dem zähen Widerstande von Theologen zu thun, welche im voraus entschlossen sind, allen denjenigen Ergebnissen der Kritik, welche ihren dogmatischen Eingenommenheiten entgegenstehen, mit einem beharrlichen „Nein“ zu antworten. Und von diesem Werthe sind die meisten Gegenschriften und Widerlegungen, welche die tübinger Schule bis dahin erfahren. Baur hat keinen ebenbürtigen Gegner gefunden. Nur innerhalb der Schule selbst sind manche Retractationen vorgenommen, manche Härten gemildert, manche Paradoxien aufgegeben. Es hat vor allem der Gegensatz von Ebionitismus und Paulinismus, namentlich durch die Einwendungen und Anregungen von Georgii, Ritschl, Hilgenfeld u. A. eine genauere Begrenzung gefunden, es ist die Bedeutung desselben auf ein verständiges Maß zurückgeführt. Es sind von den Gliedern der ebionitischen Reihe manche auf die Paulinische Seite hinübergerückt. In der Kritik der synoptischen Evangelien sind bezüglich des höhern Alters von Köstlin und Hilgenfeld nicht unbedeutende

Concessionen gemacht. Von dem Letztern werden sogar die ursprünglichen Bestandtheile des Matthäus, die sogenannte Urschrift, auf den Apostel selbst zurückgeführt und in die Jahre 50—60 verlegt, die Ueberarbeitungen in die Jahre 70—80. Auch Köstlin will nicht weit unter das Jahr 70 unsern jetzigen Matthäus herabrücken, den Baur hinter die Hadrian'sche Zerstörung des Tempels gesetzt hatte. Marcus wird von Hilgenfeld in die Jahre 80—100 verwiesen, der bei Baur als der letzte der Synoptiker ziemlich tief in das 2. Jahrhundert herabgeht. Das Lucasevangelium endlich ist nach Hilgenfeld wie Köstlin etwa 100—110 verfaßt, also noch immer ein gut Theil früher als nach der Baur'schen und Zeller'schen Annahme. Außer diesen Concessionen in Bezug auf das Alter werden ebenso wichtige in Bezug auf die Entstehungsart der Evangelien gemacht. Die überwiegende Berücksichtigung der dogmatischen Tendenz, wie sie bis dahin in der Baur'schen Schule üblich, weicht einer allseitigern Betrachtung. Mit durch Ewald veranlaßt und in Wiederaufnahme der Schleiermacher'schen Untersuchungen wird auf die verschiedenartigen Quellenschriften, welche unsern evangelischen Compositionen zugrunde liegen, ein schärferer Blick gerichtet. Nicht die Tendenz allein hat demnach die Evangelien mit dogmatischer Absichtlichkeit und Willkür gestaltet, sondern das vorliegende, zu einem größern Ganzen verarbeitete Material ist die vielfach bestim-

mende und beschränkende Grundlage für den componirenden Schriftsteller gewesen. So namentlich nach dem Köstlin'schen Werk über die Evangelien. Ueberhaupt ist noch ein weites Feld geöffnet für die Durchforschung der synoptischen Evangelien. Hier zeigt sich noch große Unsicherheit und vielfacher Widerspruch. Auch die Abhängigkeit des Matthäus vom alten Hebräerevangelium, zu Anfang von der Schule mit so großer Parrhesie verkündet, scheint wieder zurückgenommen zu werden und ein ähnlicher Rückzug bevorzustehen wie in der Frage über das Verhältniß des Lucas zum Marcionitischen Evangelium. Die größte Einstimmigkeit herrscht in Bezug auf die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe und das Evangelium des Johannes. Auch sind die hier gewonnenen Resultate am tüchtigsten unterbaut. Am wenigsten Zustimmung dagegen hat selbst innerhalb der Schule die Verwerfung der Mehrzahl der kleinen Paulinischen Briefe gefunden. Wie viel oder wenig übrigens die Wissenschaft von allen Ergebnissen dieser Kritik stehen lassen mag, die von hier ausgegangene Anregung ist eine außerordentliche gewesen. Es ist die Literatur der beiden ersten Jahrhunderte von den kritischen Goldsuchern von neuem aufgewühlt und nicht so leicht irgendein Goldkörnchen übersehen worden. Namentlich sind die Untersuchungen über die alten Petrinischen Evangelien, die Clementinen, den Justinus Martyr und seine Denkwürdigkeiten der Apostel, den Marcion,

sämmtliche apostolische Väter, den Montanismus, die Gnosis, die Passahstreitigkeiten u. s. w. u. s. w. mit großer Gründlichkeit geführt und die meisten dieser Fragen in ein ganz neues Stadium getreten. Wir finden hier und fast nur hier (außerdem nur noch in der Geschichte der Reformationszeit, des Altprotestantismus überhaupt) einen wirklichen Fortschritt unserer Wissenschaft, ein gründliches und hoffnungsreiches Arbeiten. Diese sich in einem engen historischen Kreise bewegenden Arbeiten, welche mit mikroskopischer Genauigkeit auch die geringsten Data untersuchen und kritisch analysiren, erinnern an die gleichzeitige mikroskopische Richtung in den Naturwissenschaften und das ungeheure Aufgebot von Fleiß und Beobachtung, welches hier verwandt wird. Freilich ist dem gegenüber der Anblick des Verfalls der meisten theologischen Disciplinen, die noch vor 20 Jahren so rüstig in Angriff genommen wurden, ein sehr betrübender. Die tief gegrabenen Schachten sind meistens verlassen, angelaufen von dem Wasser der theologischen Bedürftigkeiten, oder gar absichtlich verschüttet! Die meisten Arbeiter sind der gefährlichen, unterirdischen Tiefe der Wissenschaft entflohen und an die Oberfläche der Erde getreten, um hier die kirchliche Praxis zu fördern, den Kirchenbau zu beginnen!

Unter den Gegenschriften, welche durch die tübinger Kritik hervorgerufen wurden, sind nur die werthvollern zu besprechen. Denn gerade diese Literatur ist überreich an sehr prätentiösen, aber auch sehr un-

reifen und unerquicklichen Versuchen einer theologischen Jugend, welche, im Kampfe mit dem tübinger Ketzerhaupte, die ersten Sporen der Gläubigkeit, ein theologisches Stipendium, den Licentiatengrad, oder einen theologischen Facultätspreis zu verdienen suchte. In diese Reihe gehören die Schriften von Baumgarten über die Pastoralbriefe, von Böttcher: „Die Baur'sche Kritik in ihrer Consequenz" (1841) (der theologischen Facultät der Georgia Augusta dedicirt), von Dietlein: „Das Urchristenthum", von Harting, Riemeyer, Rink: „Ueber den Epheserbrief" (veranlaßt durch eine Preisaufgabe der haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums) u. s. w. u. s. w.

Ungleich bedeutender sind die Entgegnungen von Heinrich Thiersch, sein „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des Neuen Testaments, eine Streitschrift gegen die Kritik unserer Tage" (1845) und seine „Kirche im apostolischen Zeitalter" (1852). Ferner Dorner's durchgehende Polemik gegen die Baur'sche Geschichtsauffassung in seiner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (1845 fg.), Lechler's „Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" (1851), Lange's und Schaf's „Apostolisches Zeitalter" (1853 und 1854), Baumgarten's und Lekebusch's Schriften über die Apostelgeschichte; Luthardt: „Das Johanneische Evangelium" (1853); Wieseler's „Chronologische Synopse der vier Evangelien" (1843) und „Chro-

nologie der apostolischen Zeit" (1848); Weitzel: „Ueber die Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte" (1848), Ebrard's Schrift „Ueber das Evangelium des Johannes" (1845), Bleek's „Beiträge zur Evangelienkritik" (1846), Hase's „Sendschreiben an Baur über die tübinger Schule" (1855), Bunsen's Bemerkungen gegen die neutübinger Kritik in seinem „Ignatius von Antiochien" (1847) und in seinem „Hippolyt" (1852 fg.), Ewald's „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" (seit 1849), seine „Uebersetzung und Erklärung der drei ersten Evangelien" (1850) und seine „Geschichte Christi und seiner Zeit" (1855).

H. Thiersch gehört zu den Wenigen, welche den Versuch gemacht, der Baur'schen Betrachtung nicht einzelne Data, sondern eine andere Gesammtanschauung über die Entwickelung des ersten Christenthums entgegenzustellen. Freilich eine sehr willkürliche, welche ihn allmälig ganz in die Irving'schen Phantasien von einer absoluten, apostolischen Kirche hineingeführt hat. Nach seiner Annahme ist die erste Periode des Christenthums die constitutive, sie geht bis zum Tode des Apostels Johannes, bis an das Ende des 1. Jahrhunderts, und in sie gehören sämmtliche Schriften des Kanon. In ihr gibt es wol Unterschiede der Paulinischen und der judenchristlichen Auffassung, aber sie verfestigen sich nicht, sie bilden sich nicht zu Einseitigkeiten aus; sie werden durch das reiche, schöpferische *Geistesleben* dieser Zeit in Eins gebildet und versöhnt.

Dann folgt mit dem 2. Jahrhundert die conservative Periode. In ihr ist allerdings die Geisteskraft der apostolischen Kirche erloschen und in dieser Hinsicht ein ungeheurer Abfall zu spüren. Aber gerade im Gefühl der eigenen Schwäche und Unproductivität bildet sich die höchste Treue und Anhänglichkeit für das Ueberkommene. Wer sieht nicht, daß mit diesen beiden Perioden, der constitutiven und der conservativen, in der That alles Das gewonnen ist, was man nur wünschen mag vom Standpunkte der sogenannten gläubigen Kritik. Denn die constitutive Periode bedeutet ja nichts Anderes als die absolute Vollkommenheit, die göttliche Inspiration der kanonischen Schriften, und die conservative Periode nichts Anderes als die absolute Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition, der Zeugnisse aus dem 2. Jahrhundert. Aber wie hat man dies Resultat gewonnen? Man hat es gar nicht gewonnen, sondern rein vorausgesetzt. Es ist eine Fiction der Phantasie oder, wie Thiersch sich ausdrückt, eine Anschauung, die „durch psychologische Einsicht" gewonnen. Und wie sehr dieser psychologischen Einsicht die geschichtliche Wirklichkeit widerspricht, wie wenig die apostolische Kirche die absolut irrthumslose, wie wenig das 2. Jahrhundert das der historischen Treue war, darüber ist kein Wort zu verlieren.

In dem genannten Dorner'schen Werk findet sich

eine sehr ausdrückliche und fortgesetzte Opposition gegen die Baur'sche Auffassung des Urchristenthums. Aber es ist ein großer Mangel, wenn die schwierigste und folgenreichste Frage, die nach der Christologie des Neuen Testaments so gut wie ganz übergangen ist, unter dem Vorgeben, sie solle im letzten Bande ausführlicher nachgeholt werden. Namentlich ist damit der eigenthümlichen Schwierigkeit, welche das Evangelium Johannes in einer genetischen Geschichte der Christologie bildet, aus dem Wege gegangen. Die Frage ist nämlich die: Warum stoßen wir fast bis auf Irenäus nirgends auf die charakteristischen Töne der Johanneischen Christologie, auf die Formeln des Johanneischen Prologs? Wie kommt es, daß sich die sogenannten apostolischen Väter, Hermas, Clemens Romanus, Barnabas, in einem viel dürftigern, dem Judenthume viel näherstehenden Vorstellungskreise bewegen? Daß selbst ein Polykarp in dem Briefe an die Philipper, daß der Verfasser der Ignatianischen Briefe, ja noch die ersten Apologeten eine viel unentwickeltere λόγος-Lehre haben, als diejenige ist, welche im vierten Evangelium ausgeprägt wurde? Wie ist dies zu erklären bei der Annahme des apostolischen Ursprungs des vierten Evangelisten und seiner langen und unbestrittenen Herrschaft in der Kirche? Doch gewiß nicht dadurch, daß man von dem großen Abstande zwischen den Aposteln und der nachapostolischen Zeit spricht! Denn mochte dieser Abstand noch so groß sein, er konnte

doch nur in der Kraft, Frische und Originalität der Auffassung, nicht aber in dem Inhalte selbst bestehen! Je schwächer und unproductiver die spätere Zeit war, desto ängstlicher mußten die apostolischen Formen bewahrt werden, desto unbegreiflicher ist es, wie die Kirche von der Johanneischen Logoslehre auf den judenchristlichen Messias zurücksank.

Die Ewald'schen Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik, mit der ausdrücklichen Absicht unternommen, den Urheber der „Tendenzkritik" zu vernichten und seinen Händen die Palme zu entwinden, sind nicht allein von den widerwärtigsten persönlichen Gehässigkeiten erfüllt, sondern auch so künstlich, so verworren und verschroben wie Alles, was von diesem sich als Reformator gebehrdenden Theologen ausgegangen ist. In seiner Evangelienkritik hat er durch reine Hypothesen und nur auf die willkürlichsten Geschmacksurtheile gestützt, acht ältere Evangelien ausfindig gemacht, welche unserm Lucas vorangegangen. Das erste ist dasjenige, welches schon der Apostel Paulus benutzte und das wahrscheinlich von Philippus verfaßt wurde; das zweite eine Spruchsammlung, die λόγια des Matthäus; das dritte Ur-Marcus; das vierte das „Buch der höhern Geschichte"; das fünfte unser jetziges Matthäusevangelium. Dann folgt noch ein sechstes, siebentes und achtes „nachweisbares Buch", für welche keine bezeichnenden Titel gefunden werden, die sich aber durch stilistische Eigenthüm-

lichkeiten sehr bestimmt voneinander unterscheiden sollen.

In wie bodenlos subjectivistischer Art diese stilistischen Eigenthümlichkeiten zu entscheidenden Instanzen gemacht werden, mag aus ein paar Beispielen erhellen. Vom Marcusevangelium heißt es: sein Inhalt zeige noch „den Schmelz der frischen Blume, das volle, reine Leben der Stoffe". Der Spruchsammlung des Matthäus ist eigenthümlich eine besondere Schärfe und Erhabenheit, aber auch Anmuth und Zartheit der Rede, woraus man seine Bestandtheile ganz sicher erkennt. Das sechste „nachweisbare Buch" zeichnet sich aus „durch eine besondere Lieblichkeit und Zartheit", welche in Verbindung mit der schönen Ausführlichkeit der Schilderung allein schon hinreichen würde, sie unter hundert andern erkennbar zu machen. Baur hat über diese Evangelienkritik das Urtheil ausgesprochen, daß dabei, ganz abgesehen von einer Menge einzelner Schwierigkeiten, Geist und Charakter der verschiedenen Evangelien ganz außer Rechnung bleibe. Daß diese Erklärungsart sehr an die Eichhorn's erinnere, indem sie meine, Alles gethan zu haben, wenn sie von jedem Abschnitt unserer Evangelien nachgewiesen, ob sie aus dem ältesten Evangelium, oder der Spruchsammlung, oder dem dritten, vierten und fünften Stück u. s. w. hergenommen sei. Dabei komme man über ein ganz mechanisches und atomistisches Zerschneiden und Wiederzusammensetzen der

Evangelien nicht hinaus, ein Verfahren, dem die neuere Kritik dadurch ein Ende gemacht, daß sie nicht sowol auf die Materialien, als auf den Geist und Charakter der evangelischen Geschichte ihr Augenmerk gerichtet habe. Denn sie nehme das Verdienst für sich in Anspruch, gezeigt zu haben, daß die Verfasser unserer Evangelien weder bloße Sammler noch mechanische Abschreiber, sondern Geschichtschreiber seien, welche von einer bestimmten Tendenz aus die evangelische Geschichte auffaßten. In der That spitzt sich in diesen Gegensatz, der Materialien- und der Tendenzkritik, der Streit zwischen Ewald und Baur letztlich zu, und so wenig man auch sonst geneigt sein mag, den Willkürlichkeiten Ewald's beizustimmen, ist doch durch ihn auf eine Einseitigkeit Baur's aufmerksam gemacht, die unverkennbar ist, daß er nämlich die Evangelien nur auf die dogmatische Tendenz und nicht zugleich auf die verschiedenen Bestandtheile der zugrunde liegenden Quellenschriften ansieht. Köstlin und auch Hilgenfeld haben in dieser Beziehung zu vermitteln gesucht. In der „Geschichte Christi" geht Ewald von der Echtheit des vierten Evangeliums und der Augenzeugenschaft seines Verfassers aus, ohne aber auch nur den Versuch zu machen, den Widerspruch zu heben, in welchen er sich mit seinen sonst ausgesprochenen Ansichten über die Wundergabe Christi verwickelt. Dieselbe ist nämlich nach seiner Auffassung nicht schlechthin übernatürlicher Art, sondern die im höhern Sinne

natürliche Basis der alltäglichen Lebensthätigkeit des Göttlichen in Christo. Die wunderbare Heilkraft ist nicht eine vereinzelt, sondern eine stetig wirkende, eine zu seiner höhern physischen Ausrüstung nothwendig gehörende. Mit dieser Wundertheorie, welche, ähnlich wie die Weiße'sche, nur die Heilungswunder und unter ihnen vorzugsweise die Heilungen der Dämonischen, sich anzueignen vermag, stehen aber die Wundererzählungen des vierten Evangelisten, die durchaus den Charakter eines ganz besondern, nicht zur alltäglichen Lebensthätigkeit Christi gehörenden und über die Naturgesetze hinausgehenden Thuns haben, in auffallendem Widerspruch. So die Verwandlung des Wassers in Wein, die Speisung vieler Tausende, Erweckung des Lazarus u. s. w. Diese Wundererzählungen sucht Ewald auf jede Weise wenn nicht zu beseitigen, so doch zu verhüllen, mit einer Menge von undurchdringlichen und widerspruchsvollen Phrasen zu bedecken. Das sonst schon geschraubte Pathos wird hier auf potenzirte Schrauben gestellt, das sonst schon mystische Zwielicht noch dämmernder. Das äußerliche Factum wird überall nach innen gewandt, symbolisirt und dann doch wieder als äußeres festgehalten. Ist dies natürliche oder künstliche Verworrenheit, ist dies Mystik oder Sophistik, theologischer Nebel oder theologische Schalkheit? — gleichviel, für das Zeichen eines großen Kritikers können wir solche Nebelmacherei nicht halten und daher auch nicht einstimmen in

die außerordentliche Anerkennung, welche von gewisser Seite her dieser neuesten Vermittelungskritik geworden ist.

Am werthvollsten und unbefangensten sind unzweifelhaft die Einwendungen gegen die tübinger Kritik, welche von Bleek („Beiträge zur Evangelienkritik"), Reuß („Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments", 2. Aufl., 1853) und Hase („Sendschreiben") erhoben sind. Bleek ist derjenige unter den Schülern Schleiermacher's, welcher den kritischen Geist des Meisters am reinsten und unerschrockensten bewahrt hat, dessen Nüchternheit, Unbefangenheit und Gerechtigkeitssinn in unserer parteibildenden Zeit von unschätzbarem Werthe sind. Er machte für die Echtheit des vierten Evangeliums eine Menge von sehr zu beherzigenden Instanzen geltend, stellte die eindringendsten Untersuchungen über die Passahfeier und den Todestag Christi an und fand sowol hier als in den Geschichtsangaben über die Festreisen Christi die größere Genauigkeit auf Seiten des vierten Evangelisten; auch die äußern Zeugnisse unterwarf er einer neuen Prüfung und legte besonderes Gewicht auf das Diatessaron Tatian's wie auf das frühe Erscheinen des Evangeliums in der Schule Valentin's; er machte nachdrücklich aufmerksam auf die Unerklärbarkeit des Factums, daß das vierte Evangelium, wenn nicht vom Apostel Johannes, sondern erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt, sogleich nach seinem Erscheinen und

so widerspruchslos von den verschiedensten Parteien, nicht allein von den Valentinianern, sondern auch von den Judenchristen, nicht allein von den Anhängern der römischen Festpraxis, sondern auch von denen der kleinasiatischen Osterfeier aufgenommen und anerkannt sei. „Welch ein Wunderwerk", ruft er aus, „müßte diese Schrift sein, in ihrer Beschaffenheit wie in ihrem Erfolge, wenn sie — nicht allein ohne apostolische Auctorität, sondern des spätesten und verdächtigsten Ursprungs, — mitten in dem Getreibe der Parteien bei allen Parteien gleiche Anerkennung fand!"

Auch Reuß, dessen feinsinnige und wissenschaftlich-freie Behandlung der kritischen Fragen sich weit erhebt über die gewöhnliche Theologenart, trat in vielen Punkten der Baur'schen Kritik mit maßvoller Ueberlegung entgegen, namentlich in der Verwerfung der kleinern Paulinischen Briefe, auch, wenngleich nicht mit voller Sicherheit, in der Johanneischen Frage. Denn hier räumte er ein, daß das vierte Evangelium ein dogmatisches mehr als ein historisches sei, daß namentlich die Reden mehr frei nach der Idee producirt als treu bewahrt seien, und er blieb schließlich bei der bloßen Möglichkeit der Johanneischen Abfassung stehen, mit dem Bekenntniß, daß sie sich nicht zu einem stringenten Beweise, zu einer festen, unumstößlichen Ueberzeugung erheben lasse. Aber er wies zugleich die Auffassung zurück, nach welcher das Johannesevan-

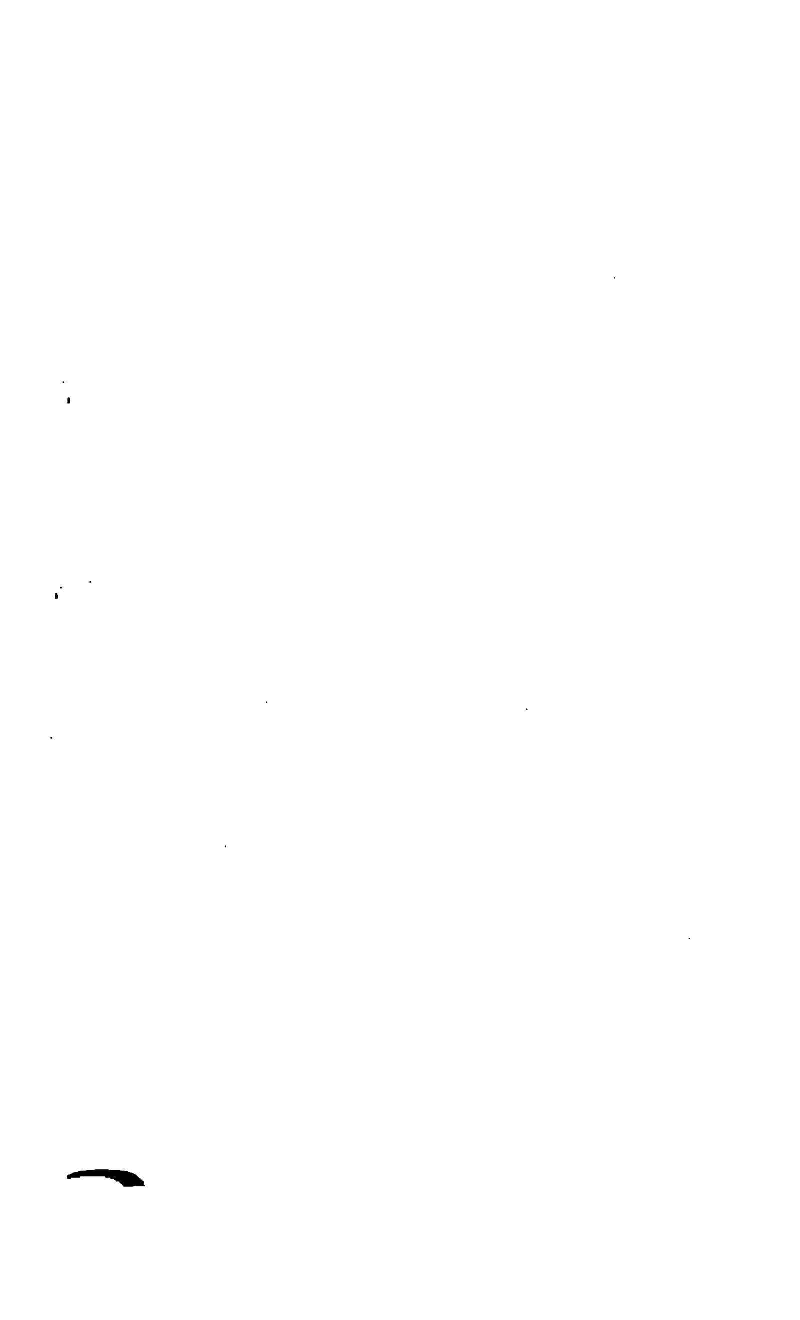
gelium sich vorzugsweise in der Metaphysik und in grellen metaphysischen Gegensätzen bewege; er betonte den mystischen, überall auf die innern Erlebnisse der menschlichen Seele tendirenden Charakter der Schrift, wollte auch die gnostischen Anklänge wie die Logoslehre durchaus nicht als zwingende Argumente für die Verweisung in das 2. Jahrhundert erkennen. Aehnlich Hase, der freilich im sentimentalen Ausgleichungsinteresse bis zu der unkritischen Annahme fortging, daß recht wohl der Apokalyptiker und der Verfasser des vierten Evangeliums eine und dieselbe Persönlichkeit sein könnten; daß in dem Evangelium sich nichts Anderes als eine Verklärung der Apokalypse darstelle. Bei der Zulässigkeit von Verklärungen solcher Art hören allerdings alle verständigen Erklärungen, hört jede Kritik, jedes Zurückgehen auf individuelles und historisches Gepräge auf!!

Wir stehen hier am Schlusse der Geschichte der neuesten Kritik des Kanon. Die Gegenwart und Zukunft hat die Aufgabe, den Kampf fortzuführen, dessen Ausgang nur noch in seinen allgemeinsten Umrissen erkennbar ist. So viel ist unleugbar, und die nicht ganz Verblendeten unter den Gegnern Baur's haben dies eingeräumt, durch ausdrückliche Erklärungen wie durch stillschweigende Benutzung so mancher Resultate ihres großen Widersachers, daß auf die Entwickelungsgeschichte des ersten Christenthums durch Hervorheben der diese Zeit beherrschenden Parteigegensätze ein

ganz neues Licht gefallen ist; daß die Analyse einzelner Schriften, wie namentlich der Apostelgeschichte und des vierten Evangeliums, mit einer bis dahin nicht gekannten Schärfe und Genauigkeit angestellt worden, wie sie selbst auf die Arbeiten der Gegner den heilsamsten Einfluß ausgeübt hat.

Drittes Buch.

Der philosophisch-dogmatische Process.



Erstes Capitel.

Die Auflösungstheologie. Die Strauß'sche Kritik. Der Feuerbach'sche Humanismus. Der Radicalismus.

Dem historisch-kritischen Proceß, den wir bis auf die Gegenwart verfolgt, zur Seite geht die *philosophisch-dogmatische* Bewegung. Auch sie beginnt mit *Strauß* und mit seinem Zerstörungswerk. Auch hier war er es, der die Auflösung der modernen Dogmatik vollzog, der namentlich der Hegel'schen Scholastik ein Ende machte, der jener Formel entgegentrat, daß in der Philosophie der ganze Inhalt des Glaubens derselbe bleibe und nur die Form sich ändere. Er ist das unerbittliche Gewissen der Zeit gewesen, welcher die scholastischen Ansätze alle, die verwirrenden Selbsttäuschungen, die Vermischung von modernen Gedanken und alten Dogmen aufgedeckt und auf ihren wahren Werth zu-

rückgeführt hat. Er wollte nichts Anderes, als daß die Zeit sich nicht einredete, speculative Reichthümer zu besitzen, welche längst im Schiffbruch der Jahrhunderte untergegangen. Er wollte, wie ein gewissenhafter Kaufmann, die Bilanz ziehen über die Activa und Passiva des Glaubens; und er hielt eine solche Revision des dogmatischen Besitzstandes umsomehr an der Zeit, als die Mehrzahl der Theologen in ihrem romantisch-speculativen Rausche gar nicht daran gedacht. Sie schlugen den Abzug, welchen die Kritik und Polemik der beiden letzten Jahrhunderte an dem alten Glaubensbestande gemacht, viel zu gering an, und sie tarirten die zweideutigen Hülfsquellen, welche in der Schleiermacher'schen Gefühlstheologie wie in der Schelling-Hegel'schen Speculation gefunden, viel zu hoch. Sie meinten die Processe, welche über jene Ausfälle noch schwebten, schon gewonnen zu haben, dagegen der reichsten Ausbeute aus den neu eröffneten Schachten gewiß zu sein. Wie aber, wenn jene Processe sämmtlich an Einem Tage verloren gingen, wenn außerdem die neuen Gruben die Hoffnungen völlig täuschten, welche sie erregt?! Allen diesen Täuschungen und Selbstbelügungen will Strauß ein Ende machen. In diesem Sinne schreibt er seine Dogmatik (1840 und 1841). Und auch dieses Werk behandelt er mit der größten Ruhe, mit der kältesten Objectivität. Er verfolgt jedes Dogma bis *auf seinen* Anfangspunkt, stellt es in seiner geschicht-

lichen Genesis dar und weiß auch den Wahrheitskeim, welchen er auf diesem Wege findet, in das gebührende Licht zu setzen. Aber wenn er mit einem Dogma auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung angelangt, weiß er mit scharfem Auge die Zeichen seines innern Verfalls, die an seinem Kerne nagenden Widersprüche zu erspähen und den Auflösungsproceß durch alle Stadien seiner abwärtseilenden Entwickelung hindurchzuführen. Die ganze Dogmatik erscheint als ein innerer Bildungs- und Zerstörungsproceß, als ein resultatloses Entstehen und Vergehen, wobei namentlich alle Erscheinungen der sich rückbildenden Metamorphose, die versteckten Widersprüche, die allmälige Zernagung aller festen Fäden des Dogma durch den Zweifel mit erschreckender Wahrheit vorgeführt werden. Die Gewalt dieses Buchs besteht wieder in der Kälte der historischen Beweisführung. Wie Strauß selbst sagt: „Die subjective Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen."

Es zeigt sich auch hier wieder, wie die Aufdeckung der Verwirrung, die Zerstörung der Illusionen das vorzüglichste Talent Strauß' ist, wie dagegen seine Kritik eine nur *auflösende*, das Resultat ein nur *negatives* bleibt. Seine Dogmatik ist

gar keine Dogmatik, sondern nur eine Kritik der einzelnen Dogmen, ein Repertorium der dogmatischen Vorstellungen! Bei aller Reinlichkeit der äußern Anordnung des Stoffs und seiner Begrenzung, bei aller Sicherheit der Verstandesrechnung ist doch ein ungeheurer Mangel erkennbar, und das Gefühl der Trostlosigkeit, der Leere, des nihilistischen Hintergrundes unabweislich. Wie hoffnungslos-blasirt diese Kritik ist, wie angefressen von dem ausdörrenden Geiste der Hegel'schen Philosophie, wie ohne alle Frische und Tapferkeit einer eigenen und positiven, persönlichen Ueberzeugung, ohne die Kraft lebendiger, durch alle Zerstörungen hindurchschauender Intuition, — das zeigt sich recht deutlich, wenn man Strauß mit seinem großen, aber unerreichten Vorbilde, Lessing, vergleicht. In ihm finden wir das Alles, was wir an jenem so sehr vermissen! Den tapfern, selbstgewissen, wahrheitsfrohen Geist! Den vollen und festen Kern einer das ganze Leben tragenden Ueberzeugung, eines unzerstörbaren, innerlichen Christenthums, das bei dem Verluste aller äußerlich-historischen und dogmatischen Umhüllungen die vollste Befriedigung und den sichersten Halt dauernd gewährt!

Der Grundgedanke der Strauß'schen Dogmatik ist der, daß der Unterschied von Vorstellung und Begriff, von altem Dogma und moderner Weltanschauung ein unversöhnlicher ist, ja, ein solcher, der

sich letztlich zuspitzt in den von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen. Denn die Religion setzt auch er, wie Hegel gethan, in die Vorstellung, und so ist die Kritik, welche gegen die Vorstellung gerichtet ist, die Kritik der Religion selbst. So kommt er denn zu dem trostlosen Resultat und der offenen Erklärung, daß eine Kluft befestigt sei zwischen den Glaubenden und den Wissenden, ein fundamentaler Gegensatz in der ganzen Auffassung. Es bleibt demnach nichts übrig, als daß beide Theile sich gegenseitig toleriren, daß die Glaubenden die Wissenden und ebenso die Wissenden die Glaubenden ruhig ihre Straße ziehen lassen. Es ist dies ein an die alte Gnosis erinnernder Dualismus, ein ebenso unausführbarer als trostloser Rath! Ein solcher, den Strauß selbst am wenigsten befolgt, der die Glaubenden keineswegs ruhig ihre Straße ziehen läßt, sie vielmehr angreift, wo er nur immer kann, der nicht seine philosophische Weltanschauung ruhig und geräuschlos entwickelt, sondern gerade die Polemik gegen die Vorstellungen des Glaubens zum Hauptinhalte seines Werkes macht. Strauß ist aber gerade in dieser Behauptung ein echter Hegelianer, so weit er sich auch sonst in seinen dogmatischen Resultaten von denen der meisten Schüler Hegel's entfernt hat. Denn er ist darin mit ihnen wie mit dem Meister einverstanden, daß die Religion wesentlich, als solche, Vorstellung sei. Dies ist ein gro-

ßer, folgenreicher Irrthum. So wird der Conflict zwischen Philosophie und Religion zu einem unversöhnlichen. So ist es ganz natürlich, daß sich jene als die reine und ideale Wahrheit über diese, die schmuzige und veräußerlichte, erhebt, daß der gnostische Unterschied zwischen dem πνευματικὸς und ψυχικὸς in neuen Formen wieder auftritt. Der Grundirrthum ist der, daß die Religion mit der religiösen Vorstellung identificirt wird. Die religiöse Vorstellung ist aber nichts als die unvollkommenste, die der großen Masse angehörende Form des Wissens von der Religion. Diese unreine, äußerliche, dualistische Form des Wissens soll aufgehoben werden in die höhere, in die wahrhaft wissenschaftliche, die philosophische. Die religiöse Vorstellung soll also durch die negative Kritik hindurchgehen und aufgehen in die Philosophie; nicht so die Religion. Sie ist die substantielle Grundlage alles Wissens von ihr. Sie ist unmittelbares Leben, welches allen Vermittelungen des Wissens wie des Thuns vorangeht und die lebensvolle Quelle für sie bleibt. Sie ist innerliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen und kann daher auch nie mit der Philosophie in Conflict kommen, sondern immer nur durch sie ihren reinern Ausdruck, ihr volleres Bewußtsein erhalten. Der Conflict kann nur zwischen der religiösen Vorstellung und dem Begriff vorkommen, und hier mag die Negation so scharf wie möglich, die *reinigende* Arbeit der Kritik so rückhaltlos wie möglich

vollzogen werden. Aber zwischen dem innersten Leben der Religion und der Philosophie kann sich auf die Dauer kein Streit erheben. Denn die Philosophie will ja nichts Anderes als die tiefsten Schätze des Innern heben, Das in das Tageslicht der Erkenntniß stellen, was in den dunkeln Tiefen des Gemüths lebt. Der Strauß'sche Conflict zwischen Religion und Philosophie hat zu dem rein negativen Resultat seiner Dogmatik geführt. Und doch hat Strauß selbst nicht mit voller und bewußter Consequenz diesen Gedanken ausgeführt, sonst hätte er dazu kommen müssen, die Religion als solche für das Gebiet der Transscendenz, des Dualismus zu erklären und auf ihre Exstirpation zu dringen. Er hätte dies auch vom Christenthume behaupten und fodern müssen, wie Feuerbach es gethan. Aber diesen letzten Schritt hat er nicht gewagt. Er sagt vom Christenthume, daß es allerdings vom Monismus der neuen Speculation weit entfernt sei, aber er will es darum nicht Dualismus nennen. Denn die immanente Einigung des Göttlichen und Menschlichen sei doch immer sein Mittelpunkt, dem es seine weltgeschichtliche Macht verdanke, wenn auch dieser Punkt in der weitern Entwickelung als ein verschwindender erscheine. Dieser verschwindende Punkt, an den er appellirt, ist in der That die innerliche Religiosität. Das Christenthum, soweit es religiöses Selbstbewußtsein, innerstes religiöses Leben ist, ist Monismus. Aber — wie kommt Strauß dazu, diesen

Punkt zu urgiren? Er, der sonst nirgends von der Innerlichkeit des religiösen Lebens spricht und am wenigsten in ihr das primitive Wesen der Religion erkennt! Er, dem die Religion sonst überall mit religiöser Vorstellung identisch ist! Denn, gilt es nicht auch vom Christenthum: soweit es Vorstellung ist, ist es dualistisch; ist also die Vorstellung sein Wesen, so ist es wesentlich dualistisch! Wollen wir überhaupt von einem positiven Grundgedanken der Strauß'schen Dogmatik reden, der als letzter Wahrheitsrest hindurchscheint, so ist er der Pantheismus, die spinozistische Gottversenkung. Aber neben derselben her laufen ganz naiver- und unvermittelterweise die Sympathien für die sittliche Autonomie, die Versicherungen, daß letztlich Alles auf die sittliche Gesinnung und praktische Rechtschaffenheit ankomme, daß dagegen der Glaube mit seinen Prätensionen und Unduldsamkeiten dieser Instanz gegenüber abzuweisen sei. Es ist dies ein interessantes und noch viel zu sehr übersehenes Phänomen. Es ist dies ein eigenthümlicher Widerspruch, in dem nicht allein Strauß stehen geblieben, in dem vielmehr die große Mehrzahl der philosophisch und theologisch Radicalen sich gedankenlos umhertreibt. Bei Strauß streiten sich diese Gegensätze: spinozistischer Pantheismus und verständige Moral um die Herrschaft. Oder vielmehr, sie streiten sich gar nicht, sie wechseln nur miteinander ab. Bald ist es Spinoza und seine Auctorität, durch welchen der Kirchenglaube zerschlagen wird,

bald wieder sind es die Socinianer und Deisten, bald wird das Dogma bekämpft durch die Sittlichkeit, welche sich dagegen auflehnt, bald durch die alle Sittlichkeit, weil alle menschliche Selbstbestimmung zerstörende pantheistische Doctrin.

Es zeigt sich hier ein großes speculatives Unvermögen, ja eine gewisse naive Gedankenlosigkeit, der es ganz gleichgültig ist, mit welchen Mitteln und von welchen Grundanschauungen aus das kirchliche Dogma bekämpft wird, wenn es eben nur bekämpft wird. Ueber den großen und fundamentalen Gegensatz, in welchem der Pantheismus und der rationalistische Moralismus zueinander stehen, scheint Strauß sich gar keine Scrupel zu machen, noch weniger aber daran zu denken, eine speculative Weltanschauung mit den ethischen Foderungen in der Tiefe zu versöhnen und damit den Pantheismus zu überwinden. Sein Talent ist überhaupt nicht das philosophische, sondern das kritische. So hat er sich denn auch die Hegel'sche Philosophie nur äußerlich-verständig angeeignet und sich mit Klarheit in den Besitz ihrer Resultate gesetzt. Und so ist, trotz aller Kritik, der letzte Hintergrund wieder ein Dogma. Freilich ein philosophisches, eine Hegel'sche Formel, eine Hegel'sche Phrase, die die Lücken ausfüllen und eine Art von wissenschaftlicher Beruhigung ertheilen muß. Aber — wie todt und wie leer sind diese philosophischen Lückenbüßer! Und wie sehr fühlt man es ihnen an, daß sie nur angeeignet,

nicht in der Tiefe der Subjectivität zu innerlich-lebendiger Wahrheit geworden sind! Wie äußerlich Strauß die Hegel'sche Philosophie aufgenommen, zeigt sich auch darin, daß er von den innern Schwankungen zwischen Pantheismus und Anthropologismus, innerhalb deren sie sich bewegt, gar keine Ahnung hat. Sein Pantheismus, wie er namentlich in den Lehrstücken vom Dasein Gottes, von der Dreieinigkeit, von den göttlichen Eigenschaften, den Hintergrund der Kritik bildet, enthält gar nichts Eigenthümliches, ist nur eine bündige Zusammenfassung der Hegel'schen Lehre. Person, das ist der Grundgedanke, ist eine endliche Bestimmung, absolute Persönlichkeit eine contradictio in adjecto. Gott ist nicht Person, er wird es in der unendlichen Reihe der menschlichen Subjecte. Die moderne Speculation unterscheidet sich nur dadurch von Spinoza, daß die absolute Substanz das Moment der Persönlichkeit nicht außer sich hat, sondern sich zu den Persönlichkeiten erschließt; aber sie selbst ist nicht Eine Person neben oder über andern, sondern die ewige Bewegung der sich stets zum Subject machenden Substanz. Dies ist gewiß die richtige Interpretation des Hegel'schen Gottesbegriffs, über den überhaupt nur gestritten werden konnte in einer Zeit, in der Verwirrung und orthodoxe Zurechtmacherei an der Tagesordnung war. Strauß hat auch hier wieder das Verdienst, daß er alle Zweideutigkeiten abgeschnitten hat. Er sagt: Die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzeln-

persönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden. Wir müssen, statt unsererseits das Absolute zu personificiren, es als das ins Unendliche sich selbst Personificirende begreifen. Ganz kurz: Gott ist nicht der Persönliche, sondern der sich ins Unendliche Personificirende. In dieser von Strauß adoptirten Lehre Hegel's ist allerdings ein Anlauf genommen, über die spinozistische Substanz hinauszukommen. Sie soll mit dem Fichte'schen Selbstbewußtsein versöhnt werden. Das Absolute ist das ewige Subjectwerden der Substanz. Aber — man sieht leicht — es ist dies keine wahrhafte Ueberwindung der Gegensätze. Vielmehr, Hegel fällt nur von dem Pantheismus in den Anthropologismus, um von diesem wieder in jenen zurückzusinken. Wird das Absolute erst wahrhaft concret im menschlichen Subject, so wird es auch hier erst wahrhaft absolut. Nicht die an sich seiende Substanz, sondern die Verwirklichung derselben, nicht der Anfang, sondern das Resultat des Processes ist das Absolute. Und hier ist der nothwendige Uebergang zu Feuerbach.

Feuerbach ist von einer Seite nichts als die nothwendige Consequenz der Hegel'schen Philosophie, von der andern wieder ein mächtiger Fortschritt über sie hinaus. Er ist die Consequenz des Systems, welche zugleich die Auflösung desselben bedeutet. Er hat das geschlossene System gesprengt, die dialektische Methode zerschlagen, die Herrschaft des abstracten Begriffs wie

einen lästigen Zaum abgeworfen. Er hat vor allem die Metaphysik, den höchsten Triumph der Hegel'schen Philosophie, der Lächerlichkeit preisgegeben. Sie ist für ihn nichts als eine neue, philosophisch eingekleidete Transscendenz, ein Reich von Schemen und Abstractionen, das zu einer für sich seienden Intellectualwelt, einem göttlichen πληρῶμα, nach Art der Neuplatoniker und Gnostiker verselbständigt worden. Er bekämpft überall die Vorstellung von einer sogenannten „reinen" Idee, in ihrem „Ansichsein", welche erst durch einen Abfall, „durch eine Selbstentäußerung", zum „Andern ihrer selbst", zur materiellen Welt herabsteigt. Er sieht in diesem Neuplatonismus, welcher sichtbar mit dem Aristotelischen Zweckbegriff bei Hegel ringt, den eigentlichen Sitz aller Unwahrheit, die Quelle aller unreinen theologischen Vorstellungen, aller Transscendenzen und Heteronomien. „Weg mit der Metaphysik!" ruft er aus; es gibt für die Erkenntniß nur die beiden concreten Sphären, die der äußern Natur und des menschlichen Geistes, und alle Wissenschaften ordnen sich ein in die beiden: Physik und Anthropologie.

Es ist in Feuerbach ein gewaltiger Durchbruch der Sinnlichkeit, des Anschauungsvermögens, der Leidenschaft, des ganzen lebensvollen und genußbedürftigen Menschen durch die unerträgliche Alleinherrschaft der Logik eingetreten! Es hat sich hier die Reaction des Realismus gegen den Hegel'schen Panlogismus vollzogen. Die

Hegel'sche Philosophie will ja Realismus sein, aber sie ist es nicht und sie ist es umsoweniger, je mehr sie es sein will. Je tiefer sie mit dem Begriff in die Wirklichkeit hinabsteigt, und sie thut dies mehr als jede andere Philosophie; je mehr saugt sie dieselbe aus und berührt sie mit dem Hauche des Todes, weil sie eben nur mit dem Begriff, wie mit einem spitzig verletzenden Instrument, an sie herantritt. Das Moment der Anschauung, das Schelling so vorzugsweise betont, ist ganz zurückgedrängt. In Feuerbach erhebt sich wieder die gekränkte Natur. Er selbst hat lange die Fesseln der Logik getragen und schleudert sie nun von sich mit der Leidenschaft eines Rasenden. Er sieht überall Beschränkung der Natur, Unnatur, falschen Spiritualismus und Idealismus. Er will den wahren Realismus herstellen, der in dem Ideal-Realismus Hegel's nur als Caricatur zum Vorschein gekommen ist. Natürlich, daß diese Reaction, namentlich da sie nicht mit wissenschaftlicher Besonnenheit vollzogen wird, sondern nur als ein Lavastrom der Leidenschaft sich ergießt, da sie nicht als eine zusammenhängende Gedankenentwickelung auftritt, sondern nur stoßweise, in Antithesen und Paradoxien, in rhetorischen und polemischen Wendungen sich äußert, als extremste Einseitigkeit, als Materialismus, als ganz willkürliches und atomistisches Raisonnement erscheint.

In seiner Ansicht von der Religion, wie sie in dem bekannten Werke „Ueber das Wesen des Christen-

thums" ausgesprochen, knüpft Feuerbach an Hegel an, aber auch hier über ihn hinausgehend. Hegel hatte die Religion in die Vorstellung gesetzt und diese eine äußerliche und dualistische genannt. Feuerbach hält diesen Dualismus, als zum Wesen der Religion gehörend, fest; aber er verschärft ihn dadurch, daß er ihn nicht allein als theoretischen, sondern auch als praktischen faßt. Er bestimmt die Religion nicht allein als eine mangelhafte Vorstellung, sondern als eine grundverderbliche. Er geht darauf aus, diese „welthistorische Heuchelei" zu entlarven, das Menschengeschlecht von diesem Drucke zu befreien. Er erkennt als die sittliche Consequenz der transscendenten Vorstellung, die Heteronomie, das Knechtsbewußtsein, die Verkrüppelung der menschlichen Natur.

Bekannt ist seine Definition: „Die Religion ist das Verhalten der Menschen zu sich selbst, oder zu seinem Wesen, aber als zu einem andern Wesen." Diese Selbsttäuschung, diese Hallucination des Geistes ist das Geheimniß der Religion, ist der Schlüssel, der, an die verschiedensten Erscheinungsformen angelegt, überall paßt. Die psychologische Analyse ist, wie schon angedeutet wurde, eine etwas andere als bei Hegel. Die Religion ist phantastische Praxis, sie hat ihren Sitz in der Phantasie, zugleich aber im Gemüth. Denn die Phantasie ist es, welche alles Diesseitige jenseitig, alles Innerliche äußerlich macht. Aber es kommt noch

das praktische Bedürfniß, der Glückseligkeitstrieb hinzu. Dieser praktisch-egoistische Zug wird Gemüth genannt. Feuerbach hat auf diese Seite der Religion, welche von Hegel ganz vernachlässigt worden, ein besonderes Gewicht gelegt. So sagt er: „Der Himmel ist die wahre Meinung, das offene Herz, der letzte Wille der Religion." Es ist ein Verdienst, daß die Religion einmal nach ihren praktischen Consequenzen hin schärfer ins Auge gefaßt worden. Aber das Falsche und Carikirende liegt darin, daß die religiöse Praxis immer ohne weiteres für identisch genommen wird mit schmuziger, egoistischer Praxis. Dagegen ist zu sagen, daß die Religion gerade ihrem Wesen nach hingebende, aufopfernde, vom Egoismus reinigende Praxis ist. Das zeigt sich im Opfer. Das Opfer im weitesten Sinne, als Darbringung des Eigenen, nicht nur des äußerlichen, sondern auch des innern Eigenthums an das Absolute, ist recht eigentlich die Praxis aller Religionen, der Mittelpunkt aller Culte. Und wenn selbst hier der Egoismus wieder zum Vorschein kommt — nun — so gehört das nicht mit zum Wesen der Religion, sondern zu den Erscheinungsformen einer unvollkommenen und unreinen Religionsstufe, so geschieht dies nicht aus Religion, sondern trotz der Religion. Ist die Religionsstufe überhaupt eine endliche und unreine, auf welcher das Wesen des Absoluten nur in gebrochenen Formen erscheint, so ist es natürlich und nothwendig,

daß auch die ganze praktische Seite der Anbetung und Aufopferung unrein ist und in Egoismus umschlägt. Aber je vollkommener die Religion wird, desto reiner wird auch das Verhältniß des Menschen zu seinem Gott, desto tiefer dringt die Negation des Innern, desto ernster wird das Selbstgericht. Wenn Feuerbach es liebt, darauf hinzuweisen, wie die Religion nie ein rein sachliches Interesse zu ihrem Gegenstand habe, sondern immer zugleich ein persönliches, wie sie nicht blos ein Wissen Gottes, sondern ein Sichwissen und Sichseligwissen in Gott erstrebe, so ist es nur verkehrt, diese Behauptung zu einem Vorwurf zu gestalten. Allerdings ist die Religion mehr als ein rein theoretischer Act. Allerdings will der Religiöse nicht sowol wissen, was Gott ist, als Gott in sich hineinziehen, seiner gewiß und selig werden. Allein diese Aneignung hat zu ihrer Voraussetzung und zu ihrer Kehrseite Hingebung und Aufgehen, und dieser Eigennutz ist der Eigennutz der Liebe, welche auch nicht außerhalb des Gegenstandes bleiben, sondern sich ihn wahrhaft und völlig zueignen will.

Der wichtigste Punkt in der Feuerbach'schen Religionsbekämpfung ist offenbar die Zerstörung der Idee des Absoluten als einer objectiven. Hier tritt der Unterschied zwischen ihm und Hegel am deutlichsten hervor. Hegel glaubt noch an ein Absolutes, an die Objectivität der absoluten Idee; so widerspruchs-

voll auch bei ihm diese Idee ist, da sie bei ihrer Verwirklichung in das Selbstbewußtsein des Menschen umschlägt. Feuerbach dagegen hält dieses Absolute nur für eine Abstraction, für die falsche Objectivirung des menschlichen Gattungsbegriffs, für das Product eines krankhaften Doppelsehens, vermöge dessen der Mensch sich selbst sich gegenüberstellt, um sich so zu genießen und anzubeten. Wie diese eigenthümliche Sehkrankheit in der Menschheit entstanden und wie sie sich zu einer so erschrecklichen, alle Zeiten und Völker beherrschenden Epidemie ausgebildet, darüber erhalten wir freilich keine nur einigermaßen befriedigende Erklärung. Ebenso wenig ist die Objectivität Gottes als eine Unmöglichkeit, als ein innerer Widerspruch begrifflich erwiesen. Der Beweis, welcher über diese wichtigste Frage versucht worden, ist sehr leichtfertig und desultorisch geführt. Man begegnet einer Reihe von Wendungen, die offenbar dem Fichte'schen Subjectivismus entlehnt sind. Solche Sätze sind: „Der Gegenstand, auf den sich ein Wesen bezieht, ist nichts Anderes als sein eigenes Wesen." In unendlichen Variationen wird dieser Gedanke wiederholt. Aber derselbe kann doch nur einen Sinn haben, wenn mit dem Subjectivismus voller Ernst gemacht wird, auf dem Standpunkt des absoluten Subjectivismus, wo gar keine Objectivität, auch nicht die der äußern Natur, gilt, wo sich die ganze gegenständliche Welt in Zustände, in Affectionen des Selbstbewußtseins auflöst. Feuerbach

nun steht gar nicht auf diesem Standpunkte des absoluten Selbstbewußtseins, er denkt gar nicht ernstlich daran, sich mit voller, unerschrockener Consequenz auf die Spitze des Ich zu stellen. Im Gegentheil. Er ist weit mehr Naturalist als subjectiver Idealist. Die Natur ist ihm etwas an und für sich Seiendes, auch außerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins. Diese Objectivität stellt er nirgends in Abrede. Und so zieht er sich denn auf den Satz zurück: „Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse nur in ihm." Dies ist nichts mehr als eine einfache Versicherung, für welche jede Begründung fehlt. Auch hier wieder zeigt sich, wie die kecke Behauptung, das absprechende Machtwort, an den allerwichtigsten Punkten die Stelle des Beweisens und Entwickelns vertreten muß.

Und verfolgt man einmal die Consequenzen dieses Feuerbach'schen Atheismus, so sind sie keineswegs rein gezogen. Er leugnet die Objectivität des absoluten Wesens, also der höchsten Allgemeinheit. Er hält sie nur für eine subjective Einbildung. Die Consequenz ist, daß er die Objectivität der Allgemeinheit überhaupt leugnen muß, daß die allgemeinen Ideen, die Gattungsbegriffe, nichts als Abstractionen, subjective Zusammenfassungen der vielen Einzelheiten sind. Zu diesem Nominalismus, wie die Scholastiker sagten, oder Materialismus und Atomismus, wie wir sagen würden, müßte Feuerbach fortgehen. Nichts-

destoweniger spricht er von dem Gattungsbegriff der Menschheit als von einem realen Wesen, in das sich der Einzelne zu erheben, durch das er sich zu einigen hat u. s. w. Kurz — er macht aus diesem Gattungsbegriff, der den Thron der Gottheit eingenommen, ein mystisches Wesen, von dem er mit einer eigenen Schwärmerei und Hingebung redet.

Man sieht — Feuerbach ist noch gar nicht, was er sein will, vollendeter Atheist. Er ist besser als seine wüsten Paradoxien! Denn — da wo noch eine lebendige, über die Einzelheiten übergreifende Allgemeinheit anerkannt wird — in welcher Gestalt und unter welchem Namen es auch sein möge — da geht der Weg zur Religion, da ist das Streben zu Gott! Erst Diejenigen, welche seinen Spuren folgend, mit lautem Hohn über ihn hinausstürmten, erst die Rotte der berliner sogenannten Kritiker, die Bauer, Stirner u. s. w., die Prediger des Nihilismus und Egoismus; — erst sie führten den Atheismus seiner Vollendung zu. Und es war eine eigene Nemesis, die sich an Feuerbach vollzog, daß diese Gamins der Philosophie ihn mit denselben Schimpfreden verfolgten, welche er so reichlich ausgetheilt, ihn zu den „Theologen", zu den „gläubigen Heuchlern", zu den „knechtischen Naturen" warfen. Nachdem Feuerbach die höchste, das Universum zusammenhaltende Allgemeinheit zerstört und zu einem subjectiven Wahnbilde heruntergesetzt — da war es ganz natürlich und noth-

15 *

wendig, daß jede Allgemeinheit und jede Hingebung an das Allgemeine für eine Phrase, für Narrheit oder Heuchelei erklärt wurde. So machten es denn diese Kritiker zu ihrem ausdrücklichen Geschäfte — nicht allein die Religion, nein! alle idealen Mächte, welchen Namen sie auch führen mochten, alle sittlichen Ordnungen des Staats wie der Gesellschaft, alle Liebe und Begeisterung, welche sich über das elende Ich hinaushebt — mit Schmach zu bewerfen, zu Phrasen zu stempeln, als Gespenster aus der Wirklichkeit zu bannen. Und es war gewiß nichts Zufälliges, daß gerade in Berlin, in dieser Stadt der alles zerfressenden Reflexion, in der Alles gemacht und forcirt, auf dem sandigen Boden der sterilsten Verständigkeit erwachsen ist — daß gerade hier sich der Verwesungsproceß unserer Philosophie vollziehen mußte, daß einer gewaltigen philosophischen Bewegung, die von Kant her datirte, hier der Grabstein gesetzt wurde! Feuerbach selbst war, wie gesagt, noch auf halbem Wege stehen geblieben. Seine edlere Natur sträubte sich offenbar gegen die Gemeinschaft mit diesem literarischen Pöbel. Seine Schimpfreden waren aus genialer Kraft, aus sinnlicher Ueberfülle entsprungen, selbst seinen Cynismen war noch ein idealer Stempel aufgedrückt. Er hatte einen guten Kampf zu kämpfen gemeint, wenn er den Supranaturalismus, nicht allein als eine äußerliche Vorstellung, sondern auch als einen grundverderblichen, die Menschheit um

tüchtige und männliche Sittlichkeit bringenden Wahn aufdeckte, wenn er den äußerlichen Gott in das Innere der Menschheit hineinzog. Allein er hatte zugleich die tiefsten Lebenswurzeln mit der Art der Zerstörung berührt, da er die Objectivität des Absoluten überhaupt in Schein auflöste, da er behauptete, der dem Menschen innerliche Gott sei *nur in ihm*, nicht in sich. Mit dieser Vernichtung der absoluten Idee sank er herunter auf den Materialismus und mußte von einer Stufe zur andern sinken, bis auf den nacktesten Egoismus!

Dieser Beurtheilung des Feuerbach'schen Atheismus ist nur noch ein Wort über seine Darstellung des Christenthums hinzuzufügen. Er hat in seinem ungerechten Eifer das Wesen desselben aufs häßlichste carikirt. Und er konnte nur deshalb in solchem Grade ungerecht sein, weil er auf ganz unhistorische und wahrhaft tumultuarische Art einen Gegenstand behandelte, der nur historisch behandelt werden kann. Das Christenthum dient ihm nur zur Exemplification Dessen, was er der Religion im Allgemeinen zum Vorwurf macht. Alle Roheiten und Grausamkeiten, aller Egoismus und Heuchelei, alle Verfolgungssucht und geistlicher Hochmuth, kurz alle Erscheinungsformen sittlicher Unnatur, wie sie nach seiner Auffassung aus der Religion hervorgehen, sollen sich am Christenthum bestätigen.

Es muß dagegen mit Nachdruck behauptet werden,

und die Geschichte führt diesen Beweis, daß das Neue, das Eigenthümliche des Christenthums allerdings das Princip der Immanenz ist, freilich ein solches, welches zu Anfang nicht sogleich in voller, bewußter Reinheit und Klarheit hervorbrach. Denn auch das Christenthum trat nicht sogleich in fertiger Vollendung auf, als ein schlechthin von der Vergangenheit Abgelöstes, sondern in einer Menge von unreinen Gestalten, in denen die alte Weltanschauung noch fortwirkte, noch rang mit dem neuen Geist. Das Heidenthum wie das Judenthum spiegelt sich in ihm noch ab, setzt sich fest in einer Reihe von Vorstellungen und tritt als christianisirtes Heidenthum und Judenthum im Katholicismus in compacter Gestalt auf. Und darin zeigt sich gerade die Tiefe und der ungeheure Fortschritt des christlichen Princips, daß es sein eigenes Wesen und Wollen so schwer und langsam, nur durch eine Entwickelung von Jahrtausenden herausringt. Das Christenthum ist zuerst nur noch ein Lebenskeim, in die Tiefen des religiösen Selbstbewußtseins hineingesenkt, hier und nur hier ist das Princip der Immanenz rein und völlig, während es in den objectiven Vorstellungen von Gott und Welt noch keineswegs zur Klarheit kommt. Es ist grundfalsch, wenn Feuerbach diese ganze Seite der Immanenz im Christenthum nur für ein Nebensächliches hält, welches nicht durch das Christenthum, sondern trotz desselben zum Durchbruch gekommen. Denn das Chri-

stenthum ist ja offenkundig die Religion gewesen, welche zuerst die Schranken des Particularismus durchbrochen, welche im Princip universalistisch war, während nicht einmal die Philosophie des Heidenthums über den Particularismus hinauskam. — Ferner: Die Paulinische Lehre vom Geist, von der Liebe, von der Freiheit, von der Kindschaft, von der Einheit der Gläubigen mit Christo und durch ihn mit Gott — gehören alle diese Gedanken nicht gerade zum Kern des Christenthums und zum innersten Leben dieser Religion? Ferner: Gehen nicht die Gleichnisse vom Himmelreich (vom Senfkorn, vom Sauerteig u. s. w.) gerade darauf aus, die weltdurchdringende Kraft des Christenthums, also die Diesseitigkeit, das organische und allmälig wachsende Eindringen des göttlichen Lebens im Diesseits klar zu machen? Und endlich: Ist denn nicht das πνεῦμα ἅγιον, namentlich bei Paulus und Johannes, dasjenige Princip, welches alle Gaben und Kräfte der Menschen mit seinen Charismaten durchdringt, alle Individualitäten anerkennt und heiligt und eine Gemeinschaft gründet, in welcher jeder Einzelne dem Ganzen gliedlich angehört und vom Geist des Ganzen bestimmt und erfüllt wird?!

Feuerbach hat sich überhaupt nicht auf die geschichtliche Beantwortung aller dieser inhaltschweren Fragen eingelassen. Er beantwortet sie nur mit Uebertreibungen, mit falschen Anklagen, mit Pa-

radoxien. Sonst würde er innerhalb des Christenthums selbst Stufen, Metamorphosen entdeckt und nicht alle Erscheinungen aus allen Zeiten für gleichbedeutend genommen haben. Er würde dann auch zu einer ganz andern Würdigung des Protestantismus gekommen sein. Er würde denselben erkannt haben als eine Einkehr in die innersten Tiefen des Gewissens, als eine Wiederaufnahme und Durchbildung des Paulinismus, während die mittelalterliche von Rom bevormundete Kirche in den Vorhallen des Christenthums, in der Aeußerlichkeit der Ceremonien und guten Werke, in den Gesetzesformen, mit Einem Worte in dem Petrinisch-Judaistischen Christenthum stehen blieb. Er würde dann auch nicht bei der oberflächlichen, freilich vielfach wiederholten Behauptung sich genügt haben, der Protestantismus sei Humanismus, aber inconsequenter, er gehe eigentlich schon auf den Humanismus aus, aber noch ohne es selbst zu wissen. Eine Beurtheilung, welche in ihrer Craßheit und Oberflächlichkeit sich eigentlich in gar nichts unterscheidet von der Behauptung der Katholiken, es gebe nur die Alternative: Katholicismus und Atheismus, Alles was in der Mitte liege sei Inconsequenz. So roh, so unbegründet, so widerwärtig-renommistisch alle diese Ausbrüche des Religions- und Christenthumshasses sind, darf man doch bei der Würdigung derselben nicht übersehen, daß ihm eine sehr beherzigenswerthe, freilich zur äußersten Caricatur gewordene Wahrheit

zugrunde liegt, nämlich die: Daß das Menschliche zu seinem vollen Rechte zu bringen ist in der Religion. Daß diejenige Religion keinen Werth hat, welche zu ihrer Grundlage die Heteronomie des menschlichen Geistes, die Selbstvernichtung des vernünftigen und sittlichen Wesens hat. Daß das Menschliche nicht seine Schranke hat an dem Göttlichen, sondern vielmehr in demselben seinen tiefsten Grund, seine reichste Erfüllung und seine vollendetste Ausprägung findet. Das ist die Religion des Humanismus, die aber noch Religion ist und die nicht in Feindschaft mit dem Christenthum steht, sondern auf die Vertiefung und Reinigung desselben ausgeht.

Wenn die Strauß'schen Auflösungen sich in ihren Einwirkungen innerhalb der theologischen Kreise hielten, drang dagegen der Terrorismus Feuerbach's weit über diese Grenzen hinaus, rief alle ungezügelten Naturkräfte, alles unbefriedigte Verlangen, alle Misstimmungen der Nation auf und wurde der Ausgangs- und Mittelpunkt für allen religiösen wie politischen Radicalismus. Für die Verbreitung desselben waren vorzugsweise thätig die „Hallischen Jahrbücher" (1838—42), an ihrer Spitze: Arnold Ruge. Es war diese Zeitschrift eine epochemachende und sie vollzog recht eigentlich den Umschwung von dem Hegel'schen Quietismus zum Radicalismus, von der Althegel'schen zur Junghegel'-

schen Schule. Sie ergriff freilich nicht die Initiative und am wenigsten war Ruge im Stande, die rasch fortstürmende Bewegung zu leiten. Er selbst wurde vielmehr von einer Stufe des Fortschritts zur andern fortgerissen. Von Strauß, mit dessen Cultus die Jahrbücher begannen, zu Feuerbach, von ihm zu Bruno Bauer und Genossen. Es war in diesen Jahrbüchern ein frisches, keckes, jugendlich-kräftiges Streben und Kämpfen, das die Besten und Tapfersten der jungen Generation mit fortzog. Es durchdrang das enthusiastische Gefühl Alle, daß ein neuer Durchbruch des Geistes im Anzuge sei, ein Durchbruch durch alle die positivistischen Anhäufungen, welche durch die Romantik, die historische Schule, die Hegel'sche Scholastik, durch den mächtigen Restaurationszug der ganzen Zeit, als unübersteigliche Vollwerke aufgeworfen waren. Die Gedanken der Hegel'schen Philosophie waren bei diesen sogenannten Junghegelianern noch immer die bewegenden. Nur traten die ungelösten Widersprüche dieser Philosophie hier in neuen Zusammensetzungen und andern Mischungen auf. Der Hegel'sche Idealrealismus, oder absoluter Idealismus, wie er sich selbst nannte, hatte, wie schon gezeigt, bei der ältern Generation der Hegelianer ebenso wenig die Fülle der Realität erfassen, wie die souveräne Macht der Idee über die Wirklichkeit zu ihrem Rechte bringen können. Die Wirklichkeit sollte durch die Idee verklärt werden, aber sie war in dieser Verklärung ver-

wandelt, sie war durch den Begriff in eine schattenhafte Abstraction umgesetzt. Und andererseits die Idee sollte in den tiefsten Schacht der Wirklichkeit hinabsteigen, um das edle Metall ewiger und nothwendiger Wahrheit an das Licht zu fördern; aber sie war in diesen Tiefen stecken geblieben, sie war versunken in die Empirie der Thatsachen. Mit Einem Wort, bald abstracter Formalismus, ein todter Begriff, bald abstracter Positivismus, eine todte Einzelheit, waren das Resultat der gewaltigen Geistesarbeit. Die Junghegelianer wollten Idee wie Wirklichkeit zu vollerm Rechte bringen. Der berüchtigte und vielfach falsch angewendete Satz: Die Wirklichkeit ist vernünftig, wurde nun umgekehrt in den andern: Die Vernunft ist das Wirkliche, und was ihr nicht entspricht, ist gar nicht in Wahrheit, ist nur ein Schein und werth, daß es zugrunde geht. Der Hegel'sche Satz: Jede Stufe ist eine nothwendige in der Entwickelung, hatte zu seiner Kehrseite den andern: Jede Stufe wird nothwendig aufgehoben durch die folgende; ist eine verschwindende in der Entwickelung. Mit Einem Wort: Von den Junghegelianern wurde das negative Moment in dem Verhältniß von Idee und Wirklichkeit, die souveräne Macht von jener über diese, vorzugsweise betont, während früher die positive Seite fast ausschließlich in Betracht gekommen. Danach ist die Idee nicht sowol ein Sein als ein beständiges Sollen, in ihr liegt der unaufhörliche

Impuls, über die schlechte Wirklichkeit hinauszugehen, sich selbst eine höhere Darstellungsform zu geben. Und damit hängt nahe zusammen das Aufgeben der quietistischen Stimmung, der schlaffen und altklugen Beruhigung bei den wirklichen Zuständen, mit der hochweisen Bemerkung, daß es so und nicht anders sein müsse. An Stelle dieser behäbigen und feigen Accommodation an alle Erbärmlichkeiten wirklicher Zustände trat nun ein radicales Streben nach Umsturz des Alten und Neugestaltung aus der Idee heraus; an die Stelle des nachträglichen Construirens der Gegenwart, ein hoffnungsreiches Arbeiten für die Zukunft, an die Stelle der quietistischen Beruhigung und Einschläferung ein flammendes Pathos, an die Stelle theoretischer Ueberweisheit, praktischer Eifer. — So steht der moderne Radicalismus wesentlich auf Hegel'schem Grunde, aber er ist die Application der Hegel'schen Philosophie, die bis dahin nur der Vergangenheit zugewandt gewesen, auf Gegenwart und Zukunft, er ist der Uebergang von der Theorie zur Praxis, der Fortschritt von der Doctrin zur Propaganda. Und bei diesem Propagandamachen wird allerdings die Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit mit Abreißung aller Verbindungsfäden aufs unversöhnlichste hingestellt, es wird die Axt an die Wurzel gelegt. — Der Hegel'sche Radicalismus ist, wie aller Radicalismus, ohne gestaltende und organisirende, die Gegenwart in die Zukunft hinüberbildende Kraft,

er ist Ideologie. Nach der negativen Seite hin sind in den „Hallischen Jahrbüchern" die heilsamsten Wahrheiten ausgesprochen, die vortrefflichsten Analysen gegeben. Namentlich sind Gegenstand des Angriffs die Anhänger der Romantik und der historischen Schule, die todte Fachgelehrsamkeit und der Universitätszopf. Das Manifest gegen die Romantik, in welcher der verbindende Faden der ganzen Restaurationsliteratur aufgefunden wurde, warf ein helles Licht auf die sittlichen und intellectuellen Verkehrtheiten, die unter der Prätension der Tiefe und Geistreichheit und in der Form glänzender Halbwahrheiten sich in alle Vorstellungen und Anschauungen der Gegenwart hineingezogen und selbst mit der neuesten Speculation tief verflochten hatten. Es wurde namentlich die moralische Seite: die Genußsucht, die Blasirtheit, die Raffinerie, der versteckte Egoismus rücksichtlos aufgedeckt. Es wurden ferner die Anwendungen dieses haut goût von romantischer Doctrin auf Religion und Kirche, auf Staatsleben und Politik beleuchtet. Ein ähnlicher Vernichtungskrieg wurde gegen die geistlose Pedanterie unserer Fachgelehrten und Universitätsprofessoren in einer Reihe vortrefflich geschriebener Charakteristiken der bedeutendsten Universitäten Deutschlands geführt. In der Theologie gehörten die vorzüglichsten Aufsätze der jungen Generation schwäbischer Theologen und Philosophen, den Strauß, Vischer, Schwegler, Zeller, Georgii u. s. w. an. Sie

waren vornehmlich gegen die Hegel'sche Scholastik und gegen die Halbheiten und Confusionen Neander'scher Vermittelungstheologie gerichtet.

Aber bei allen diesen Verdiensten nach der negativ-kritischen Seite hin waren doch die positiven Gedanken theils der dürftigsten und abstractesten Art, theils mit der rapidesten Geschwindigkeit wechselnd und sich untereinander bekämpfend. Nachdem die Verherrlichung der Strauß'schen Kritik ein Ende gefunden, wurde Feuerbach der Götze des Tages, wurde die humane Religion, die Religion der Zukunft, die Verklärung der Diesseitigkeit durch Kunst und Wissenschaft laut verkündet. Und obgleich Ruge selbst eine ideale Erhebung, die er Religion nannte und unter der er einen abstracten Freiheitsenthusiasmus verstand, foderte und bedurfte, gab er doch dem Andrängen Bruno Bauer's und Genossen insoweit nach, daß er der Alles mit mephistophelischem Spotte überschüttenden „souveränen Kritik" in seinen Jahrbüchern das Wort ließ. Diese Kritik räumte mit dem letzten Rest von Idealität und idealer Erhebung gründlich auf. Sie erklärte die „Gesinnungslosigkeit" für ihr Princip. Sie verhöhnte nicht allein den „Liberalismus", das „Philisterthum" und die „Lichtfreundschaft", sondern auch das Phrasenthum des Radicalismus, das hohle Pathos, welches hier übrig geblieben. Sie war der Selbstzerstörungsproceß des abstracten Idealismus. Sie ließ alle Schlagworte der Humanisten an sich

vorübergehen, um sie in leere Phrasen aufzulösen. Sie wies an allen Bestrebungen der Zeit ihre Bornirtheit, ihre Halbheit und Gedankenlosigkeit nach. Sie zog Alles auf den Begriff des Widerspruchs, der Inconsequenz. So bildete sich der Gegensatz zwischen den Humanisten und den Sophisten, zwischen den Männern des abstracten Pathos und denen der Alles vernichtenden Negation. Die Letztern, die sich auch die „Freien" nannten, ein Kreis von namenlosen und des Nennens unwerthen Persönlichkeiten, wie sie sich in Berlin seit der Absetzung Bruno Bauer's (1842) um ihn sammelten, sind nur insofern von Bedeutung, als sich in ihnen die abstracte, die absolut stofflose, allen bestimmten Inhalt neutralisirende Dialektik darstellt, der letzte Ausläufer der Hegel'schen Philosophie, der sich mit dem trivialsten und frivolsten berliner Witz alliirt. Selbst in dieser äußersten Erniedrigung und Entleerung ist doch noch das πάντα ῥεῖ der Hegel'schen Dialektik wiederzuerkennen, vor der alle Erscheinungen nur auftauchen um wieder zu versinken, um an ihrer eigenen Schranke, an ihrem innern Widerspruche unterzugehen. Die souveräne Stimmung der absoluten Philosophie, die den Strom der Geschichte an sich vorüberrauschen läßt, ist hier in bubenhaften Hohn verkehrt, der einseitige Intellectualismus des Althegelianismus zur gesinnungs- und thatlosen Blasirtheit geworden.

Indessen, nicht diese Sophistik war es, ebenso we-

nig wie die Strauß'sche Kritik, welche ins allgemeine Bewußtsein der Zeit, in die weiten Kreise der gebildeten Laienwelt tiefer eindrang. Vielmehr der Feuerbach'sche Humanismus, der Ruge'sche Radicalismus. — Sie eigneten sich deshalb vorzüglich zu solcher Ausbreitung, weil sie in ihren Antithesen große, wenn auch sehr carikirte Wahrheiten enthielten, und weil diese Wahrheiten in kurzen, behaltbaren Schlagworten, in glänzenden Phrasen, in leidenschaftlichen Invectiven, immer und immer wieder dem großen Publicum nahegebracht wurden.

Alle Diejenigen, welche mit dem dogmatischen Christenthum zerfallen oder demselben von Haus aus entfremdet waren, alle Solche, in denen das zartere und innerliche Leben der Religion nie gepflegt oder in dem gewaltigen realistischen Andrange der Zeit, in dem allgemeinen Streben nach Praxis, nach politischer oder socialer Reform, verloren gegangen, alle Diejenigen, welche dem neuerwachten Studium der Naturwissenschaften zugewandt in der materiellen Wirklichkeit die einzige Wirklichkeit erkannten und nur auf den Trümmern der Metaphysik die wahre Physik auferbauen zu können glaubten: — sie Alle eigneten sich mit kritikloser Leidenschaft die Schlagworte des Feuerbach'schen Atheismus zu, sie Alle stimmten in lautem Chore ein in den Religions- und Christenthumshaß, und erhoben, wie die Masse es immer thut, die Sätze *zu einem neuen* mit Fanatismus gepredigten Dogma;

welche nur als ein Befreiungskampf gegen das Dogma Sinn und Berechtigung hatten. Die Transscendenz des Christenthums, seine Ueber- und Unnatur, die Heteronomie des Geistes, welche in seinem Gefolge; der Knechtssinn und die Lüge seiner Vertreter, — das waren die Anklagen, welche von allen Seiten laut wurden und die nur laut zu werden brauchten, um weitern Eingang zu finden. In der Tendenzlyrik dieser Zeit (Herwegh), in der politischen Agitation (Ruge, Heinzen u. s. w.), in socialistischen Kreisen (Marr, Grün u. s. w), in den Naturwissenschaften (K. Vogt u. A.); — überall finden wir den schrillen Ton des Religionshasses und die leidenschaftsvolle Hinwendung auf die Wirklichkeit, als das sicherste Heilmittel gegen die entnervenden Jenseitigkeiten wieder. Und all dieser poetische, politische, socialistische und naturwissenschaftliche Radicalismus wird getragen von dem Instincte der ganzen Zeit, von der tiefgehenden Unbefriedigung an den Zuständen der Gegenwart in Kirche, Staat und Gesellschaft, von dem dunkeln und heftigen Verlangen, die Wirklichkeit auf neue Basen zu stellen, auf solche, welche ihre freie und organische Ausgestaltung möglich machen. Aber wie viel Unklarheit und hohle Phrase, welch ein Chaos von Widersprüchen und wie wenig wirkliche Gestaltungskraft innerhalb dieser radicalen Kreise! Auf den innern Widerspruch in Feuerbach's Bekämpfung des Absoluten ist schon aufmerksam gemacht. Ebenso auf Bruno Bauer's

Hinausgehen über ihn. In noch größerer Unklarheit befand sich Ruge, der fortdauernd an der Nothwendigkeit der Religion, nämlich der Religion der Freiheit und Humanität festhielt, ohne ihr doch eine besondere, von der politischen, wissenschaftlichen und ästhetischen verschiedene Sphäre anzuweisen; der ferner im Grunde immer Idealist blieb und an dem Feuerbach'schen Materialismus, wie er in der Anwendung auf die Naturwissenschaften eine festere Basis gewann, nie Gefallen finden konnte. — Und nun weiter — der innere Zwiespalt zwischen den radicalen Politikern und den Socialisten, und innerhalb der socialistischen Kreise im weitern Sinne, zwischen den Communisten und Socialisten, zwischen den Begründern socialer Systeme, den dogmatischen Socialisten, und den skeptischen wie Proudhon!!

Wir gewahren in diesem radicalen Treiben überhaupt einen auffallenden Widerspruch zwischen einem ganz abstracten Idealismus, der die positive Wirklichkeit in Kirche, Staat und Gesellschaft von Grund aus zerstören und eine ganz neue aus der Idee heraus hinstellen will; — und einem geistlosen Materialismus, der nirgends über die Erscheinung und die einzelnen Thatsachen, wie sie sich dem Secirmesser, dem Mikroskop oder der Wage ergeben, hinauskommt, der alles geistigvernünftige Leben in seinen qualitativen Unterschieden vom Naturleben leugnet und der von der Chemie und Physiologie aus die Psychologie

und Ethik nicht allein mitbestimmen, nein! der sie geradezu zur Chemie und Physiologie herunterziehen will! Und dies Zerfallen in unvereinbare Gegensätze trifft nicht allein den Inhalt, sondern auch die Form des Radicalismus. Auf der einen Seite sind die Fesseln des alten Formalismus abgeworfen, eine leichte, freie Bewegung, in den derbsten, sinnlichsten Ausdrucksformen bis zum Sansculottismus herrscht überall, der Begriff ist der Anschauung, die dialektische Entwickelung der kecken Versicherung gewichen, da wo man früher ermüdende Constructionen gab, werden jetzt Manifeste erlassen, Wahrheiten decretirt. Aber — bei dieser völligen Atomisirung des Denkens begegnen wir doch wieder gewissen festen und immer wiederkehrenden Abstractionen, Schlagworten, die gleich unumstößlichen Dogmen dastehen und die wie steile und unfruchtbare Klippen aus dem Meere des willkürlichsten Vorstellens hervorragen. Es stehen wie immer hart nebeneinander: die Anarchie und der Terrorismus, die Auflösung des Denkens und das Dogma. Solche radicale, aller organischen Fortbildung unzugängliche Schlagworte sind: die Wahrheit, die Freiheit, die Gleichheit, die Menschlichkeit, die Souveränetät des Volks u. s. w.; Ideen der reichsten und umfassendsten Art, die aber zu todten Formeln erstarrt und von aller lebendigen Wirklichkeit abgetrennt sind. Alles was sich an Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, an unklaren Wünschen, an idealen Hoffnungen

biet. Woher nun Hoffnungen nehmen auf lebendige und organische Gestaltung eines verinnerlichten und vergeistigten Christenthums? Woher einen sittlichen Lebensinhalt nehmen, Freudigkeit an den wirklichen Zuständen, Begeisterung für die Aufgaben der Gegenwart und Zukunft, deren die Religion so sehr bedarf, wenn sie mehr sein als angewöhntes Kirchenthum, wenn sie das innerste und tiefste Leben des Geistes treffen soll?! So trat denn auch auf dem theologischen und kirchlichen Gebiet naturgemäß eine starke Reaction ein. Die „historischen Mächte", wie der Lieblingsausdruck lautet, behielten den Sieg. Aber nicht die Mächte der Gegenwart, sondern die der Vergangenheit, weil die Gegenwart ihr innerstes Streben und Wollen nicht zu einem vollen und lebensfähigen Ausdruck hatte bringen können. Es trat nicht sowol eine Restauration als eine Repristination ein. Man ging nun weiter zurück als je. Nicht auf die Rechtgläubigkeit im Allgemeinen, im Gegensatz gegen den Rationalismus, wie Hengstenberg gethan, nein! auf das Sonderbekenntniß der Confessionen. Statt der Orthodoxie wurde nun das Stichwort: Confessionalismus. Statt des Kampfes gegen den Rationalismus wurde nun der gegen die Vermittelungstheologie und die Union eröffnet. Den Anklagen gegen Hegel und Schleiermacher folgten nun die gegen Nitzsch, Müller, Dorner u. s. w. — Und das Neulutherthum, welches sich nun bildete, ging über Luther selbst hinaus, fing

an zu unterscheiden zwischen dem echten und dem unechten Luther, trug seine Sympathien für den Katholicismus unverhüllt zur Schau, bildete namentlich, an den Sacramentsbegriff anknüpfend, die Lehren von der Kirche, vom Amt, von der Taufe in diesem Sinne um. Von dieser Repristinationspartei in einem folgenden Capitel. Sie bildet das andere Extrem zum Radicalismus, während in der Mitte zwischen beiden eine breite und mannichfach nuancirte dritte Partei hervortritt.

Zweites Capitel.

Die Vermittelungstheologie (Ullmann). Die Epigonen der speculativen Dogmatik (Liebner, Lange, Martensen). Rothe's Theosophie. Der speculative Theismus (Fichte und Weiße). Die Unionstheologie. Die „Protestantische Kirchenzeitung".

Die mittlere Partei, welche zwischen jenen beiden Gegensätzen steht, hat eine große Breite und umfaßt in sich einen Reichthum weitgehender Differenzen. Wir unterscheiden hier zuerst die alte Vermittelungstheologie, d. i. die Popularisirung und Abschwächung der Schleiermacher'schen Gedanken. Und wir können sicherlich seit Neander's Heimgange keinen würdigern und mehr bezeichnenden Repräsentanten dieser Richtung nennen als: Ullmann. Er steht im Centrum des Centrums. Er ist durch sein liebenswürdig-süddeut-

sches Naturell, durch die eingehende und anschmiegende Weichheit seines Sinnes, durch seine auf einer künstlerischen Organisation ruhende Abneigung gegen alles disharmonische und extreme Gebahren vorzugsweise zum Vermittler, Versöhner und Friedensstifter berufen. In einem viel höhern Grade als Neander, der nur in einem begrenzten Kreise weitherzig und irenisch war, viel mehr nach der Vergangenheit als nach der Gegenwart hin, und der gegen die Hengstenberg'sche Orthodoxie, gegen die Hegel'sche Speculation, wie gegen die Strauß-Baur'sche Kritik nur allzu oft in haltungslose Leidenschaft aufwallte. Ullmann dagegen war auch nach allen diesen Seiten hin gleichmüthig, eingehend, gerecht, und wenn er sich einmal zu einem schärfern Gegensatze steigerte, so merkte man ihm leicht an, wie sehr dies gegen die eigenste Natur streite, wie viel lieber ihm die Irenik als die Polemik sei. — Indessen mit allen diesen liebenswürdigen und wohlthuenden Eigenschaften waren fast ebenso große Schwächen und Mängel verbunden. Es gibt Phrasen unter allen Richtungen und Parteien, und wir selbst haben auf die Herrschaft der Phrase im Radicalismus mit besonderer Ausdrücklichkeit hingewiesen. Solche Phrasen gibt es auch in der Vermittelungstheologie, und Ullmann ist einer ihrer gläubigsten Anhänger, ihrer unermüdlichsten Verkündiger. Es ist fast rührend zu sehen, wie fest er selbst von der Kraft seiner Heilmittel überzeugt ist, und wie er mit nie aufhörender Geduld die-

selben Gedanken mit wenig verändertem Gepräge in Umlauf setzt, in Vorworten, in Bedenken, in Aphorismen, in Broschüren und Büchern. Für gewisse Bildungsstufen mögen diese Vermittelungs- und Versöhnungsworte gar viel Beruhigendes und Ansprechendes haben, und vielleicht nicht mit Unrecht wird den jungen Studirenden der Theologie Ullmann's „Sünde" oder sein „Wesen des Christenthums" angelegentlich empfohlen, denen dann wol noch Neander's „Apostolisches Zeitalter" als ἀντίδοτον gegen die ungläubige Kritik hinzugefügt wird. Aber für Solche, welche an derbere Kost gewöhnt sind, hat diese weichliche Speise etwas sehr Abschmeckendes, Solche, denen der Stachel des Zweifels tiefer in das Innere gebohrt ist, werden durch diese Calmirungen nicht geheilt. Vielmehr ist die Gedankenarmuth so groß und die Formengewandtheit so außerordentlich, die Perioden sind so glatt, so abgerundet und von so schönem Fall, daß sich kaum etwas Einschmeichelnderes, aber auch nicht leicht etwas Leereres denken läßt. Die vollste Bestätigung für diese vielleicht schroff erscheinende Behauptung finden wir in Ullmann's „Wesen des Christenthums" (3. Aufl., 1849), einer Schrift, welche in nuce alle Schlagworte der Schleiermacher'schen Vermittelungstheologie enthält, ohne auch nur eine Ahnung zu haben von den tiefer liegenden *Schwierigkeiten*, die durch eine Fülle schöner Worte

verdeckt werden. Der Hauptgedanke in dieser Schrift ist der: das Christenthum ist nicht Lehre, sondern Leben, eine „das Leben gestaltende Lebensthat und Lebensmacht, ein schöpferisches Lebensprincip". Daraus folgt weiter, daß die Person Christi den Mittelpunkt des ganzen Christenthums bildet, und daß so wenig ein Christenthum zu denken ist ohne diesen persönlichen Mittelpunkt, „daß vielmehr in ihm schon das ganze Wesen des Christenthums befaßt, das Christenthum nur der in der Menschheit zur Entwickelung gekommene Christus ist". — Und zu dieser Wesensbestimmung kommt dann noch die hinzu, daß Christus der Gottmensch ist, daß sich in seiner Person die vollkommene Einheit und Durchdrungenheit des Göttlichen und Menschlichen dargestellt hat. So ist denn das Christenthum diejenige Religion, „welche weder das Natürliche an sich in seiner Nacktheit vergöttlicht, noch auch das wahrhaft Natürliche verneint und zerstört, sondern es umbildet, heiligt und verklärt, es ist die Religion der Menschheit, der menschlichen Lebensvollendung und Lebensverklärung". Und dieser Gedanke wird dann dahin ausgeführt: „Das ganze Christenthum ist göttlich in seinem Wesen, menschlich in seiner Form, göttlich in seinem Ursprung, menschlich in seiner Verwirklichung und Entwickelung, es besitzt die ganze Ursprünglichkeit und Selbständigkeit einer neuen religiösen Schöpfung und ist doch im vollsten Sinne geschichtlich, denn es

schließt sich aufs genaueste an die frühere Führung und Erziehung der Menschheit an, es tritt gerade auf in der Fülle der Zeiten, es ist mit tausend Fäden in die Wirklichkeit verflochten. Nicht minder geht es über die Vernunft und Natur hinaus, als es zugleich die höchste Vernunft und wahre Natur ist; denn Das, was den Mittelpunkt und Kern des Christenthums ausmacht, die für die sündige Menschheit am Kreuze sich offenbarende göttliche Liebe, hätte keine Vernunft ersonnen und kein Denken hervorgebracht; das Leben, das ganz in Gott aufgeht, ist nicht aus der Natur entsprungen, und doch müssen wir es in unserm tiefsten Bewußtsein als die Herstellung und Verklärung der wahren, menschlichen Natur verehren." — Wie die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi anzusehen und in welchem Verhältniß sie stehe zu der in allen andern Menschen, darüber läßt Ullmann sich weiter so vernehmen: „Als angelegt auf eine immer tiefere und endlich auch vollkommene Einigung mit Gott muß man freilich die menschliche Natur betrachten, aber zur Wirklichkeit kann die in ihr liegende Möglichkeit solcher Einigung nur werden, wenn eine entsprechende Action und Manifestation Gottes stattfindet, und diese ist umsomehr zu fodern, als man anerkennt, daß in die Entwickelungsgeschichte der Menschheit die das Göttliche hemmende und zerstörende Macht der Sünde eingetreten ist, welche in ihrer fort und fort sich ankettenden Gewalt

auf eine absolute Weise nur durch eine Einwirkung von Gott und seinem Geiste aus gebrochen werden kann." — Die Anwendung aller dieser Auseinandersetzungen auf die gegenüberstehenden Parteien der Supranaturalisten und Naturalisten oder Rationalisten ist dann endlich die: „Dem Supranaturalismus ist das Christenthum ausschließlich göttlich, übermenschlich, wunderbar, außergeschichtlich, es wird ihm nicht Geist und Leben, nicht unmittelbar gegenwärtige, selbstgewisse, menschliche Wahrheit. Dem Naturalismus und Rationalismus umgekehrt wird es zu einem blos Menschlichen, Natürlichen, Geschichtlichen ohne neue göttliche, schöpferische Kraft, ohne reellen Zusammenhang mit einer höhern Welt."

Das ist die Quintessenz des ganzen Buchs und zugleich der ganzen Vermittelungstheologie in ihren Gedanken über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Supranaturalen und Rationalen im Christenthum! Das sind dieselben Vorstellungen, denen wir schon bei Neander begegneten, von der neuen geistigen Schöpfung des Christenthums, die eben eine neue Schöpfung, aus einer besondern göttlichen Action entstanden, die aber, vorbereitet durch die geschichtliche Vergangenheit, anknüpft an die Zustände und Bedürfnisse der Menschheit! Das sind dieselben Halbheiten und nur scheinbaren Ueberwindungen des Supranaturalismus, die wir, wenn auch unter etwas anders klingenden speculativen

Formen bei Schenkel wiederfinden, wenn er die theologische und anthropologische Seite des Christenthums in der Theanthropologie zur vollen Mitte vereinigt sieht und in ihr das Wesen des Protestantismus erkennt, oder bei Hundeshagen, wenn er die anthropocentrische und theocentrische Richtung einander gegenüberstellt und den Humanismus nicht allein eines Feuerbach und Ruge, nein! auch eines Lessing und Herder in die erstere Einseitigkeit verweist! Das sind die unklaren Gedankenmischungen, welche aus dem doppelten Streben hervorgehen, einmal: das Christenthum in die Geschichte und die volle menschliche Wirklichkeit hineinzuziehen, es als ein organisch-lebendiges Product anzuschauen; dann aber doch für seinen Anfangs- und Quellpunkt eine außerordentliche und übernatürliche Stellung zu gewinnen; das sind die Grundlagen für alle unsere modernen dogmatischen Begriffe von Offenbarung, Wunder, Inspiration, Gnadengaben u. s. w.! Wie weit diese Schwebetheologie, in der viel von einer organischen Weltanschauung und von der Ueberwindung der äußerlich-mechanischen Vorstellungen die Rede ist, auf Schleiermacher zurückzuführen, das wäre wol einer recht gründlichen Erörterung werth. Hier nur so viel: Schleiermacher selbst steht in seiner Ontologie und Kosmologie, in Dem, was er über das Verhältniß Gottes zur Welt in seiner Dialektik feststellt, ganz und gar auf dem *Boden einer* einheitlichen und zusammenhängenden

Weltanschauung. Ebenso in der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt, wie sie die Dogmatik ausführt. Gott und die Welt sind untrennbare Correlata; das Verhältniß Gottes zur Welt ist ein nothwendiges, stetiges, zusammenhängendes. Für außerordentliche Actionen, für ein vereinzeltes Handeln Gottes auf die Welt außerhalb des Naturgesetzes oder gegen dasselbe ist nirgends ein Ort. Er steht freilich über dem Naturgesetz, denn er ist der Urheber desselben, aber nichtsdestoweniger steht alles einzelne Thun im gesetzmäßigen Zusammenhange, steht unter dem von ihm selbst gesetzten Naturgesetz. Aber — es ist zuzugeben, — diese die philosophische Grundanschauung bildende Immanenz wird von dem Theologen Schleiermacher nicht streng innegehalten, das aus der Ontologie und Kosmologie verbannte Wunder dringt durch die Christologie wieder ein. Die Person Christi in ihrer religiös-sittlichen Absolutheit ist ein Wunder, eine Ausnahme vom Naturgesetz, sie steht einzig da. Ihr Eintreten in die Menschheit erfodert trotz aller Anschließungen nach rückwärts wie nach vorwärts einen besondern göttlichen Anstoß, sie ist aus der geschichtlichen Entwickelung nicht hervorgegangen und nicht zu begreifen. Und dieser übernatürliche Anstoß ist es, welcher, so sehr er auch wieder in die Natürlichkeit einlenkt, doch mit dem religiös-moralischen Wunder auch die Möglichkeit der damit zusammenhängenden physischen Wunder offen läßt

und so den ganzen Weltzusammenhang durchbricht. Das Streben, den Supranaturalismus abzuschwächen, ohne ihn doch völlig zu überwinden, spricht sich sehr deutlich in dem bekannten 13. Paragraph der Schleiermacher'schen Dogmatik aus, wo es also heißt: „Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Uebernatürliches noch etwas schlechthin Uebervernünftiges." Mit der Leugnung des Schlechthinnigen im Begriff des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen ist der Begriff selbst, wenn auch in eingeschränkter Weise, anerkannt.

Fassen wir jene Ullmann'schen Bestimmungen über das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen im Christenthum etwas schärfer ins Auge, so ergibt sich das Unhaltbare derselben sehr leicht; denn was heißt es: „das ganze Christenthum ist göttlich in seinem Wesen, menschlich in seiner Form, göttlich in seinem Ursprung, menschlich in seiner Verwirklichung"!? Entweder steht das Göttliche überhaupt und überall in dem Verhältniß zum Menschlichen, daß jenes das Wesen, dieses die Form, jenes der ewige Ursprung, dieses die zeitliche Verwirklichung und Vollendung alles Seins und Geschehens ist; — nun — dann ist für das Christenthum gar nichts Charakteristisches ausgesagt. Oder — das Göttliche und Menschliche stehen nicht in jenem immanenten Verhältnisse der Durchdringung und Wechselseitigkeit, sie bilden vielmehr die unvereinbaren Ge-

gensätze des Unendlichen und des Endlichen; — nun — so ist nicht zu begreifen, wie das göttliche Wesen eine andere Form als seine eigene und ihm allein adäquate annehmen, wie das seinem Ursprunge nach Göttliche in eine menschliche Fortentwickelung auslaufen kann. Wie der Ursprung, so der Fortgang, wie der Keim, so die Entfaltung, das ist das Gesetz aller organischen Bildung, in der physischen wie in der geistigen Welt, und es ist schlechthin gedankenlos, von einem göttlichen Anfang und einer menschlichen Weiterentwickelung zu reden, wenn man nicht von vornherein die Immanenz des Göttlichen und Menschlichen zum Ausgangspunkt genommen, welche dann dahin führt, auch im Anfange schon das Menschliche und ebenso auch in der Weiterentwickelung das Göttliche zu erkennen. Ueber so äußerliches Vorstellen, welches durchaus nichts mit der vielgerühmten „organischen Weltanschauung" gemein hat, hätten doch schon Schleiermacher's Ausführungen über das Verhältniß von Schöpfung und Erhaltung hinweghelfen können! Ebenso oberflächlich und verfehlt ist die Vorstellung von dem göttlichen Anstoß, den die Weltgeschichte erhält, und von dem darauf folgenden Anschluß an die natürlichen Kräfte und Entwickelungen. Diese besondere „Action und Manifestation Gottes", die noch ein äußerlich Hinzutretendes zu der sonstigen göttlich bestimmten Entwickelung ist, aus der sie nicht begriffen werden kann, wie vermag sie anders als äußerlich sich an sie

anzuschließen, und wie kann es zu einer organischen Durchdringung des göttlichen Impulses und der natürlichen Kräfte kommen, wenn diese von vornherein und im letzten Grunde ungeeint sind? Bleibt nicht das ganze Christenthum ein äußerliches sich Anschließen, eine bloße Accommodation an die Menschheit, statt die tiefste Durchdringung und Verklärung derselben zu sein? Und kann denn überhaupt Etwas in die Menschheit eingehen, was nicht zugleich aus ihr hervorgegangen?

Dieser vielfach abgeschwächte und verdeckte, dieser, ich möchte sagen, verschämte Supranaturalismus, der eine tief-innerliche Abneigung gegen die Wunder hat, und soviel wie nur immer möglich von ihnen im Einzelnen beseitigt, ohne doch den Wunderbegriff im Ganzen los zu werden, ist deshalb besonderer Verfolgung bis in seine letzten Ausgänge werth, weil die Phrase in diesen Kreisen eine so schreckliche Herrschaft gewonnen hat und weil durch eine schärfere Analyse der hier geltenden Stichworte die Besprechung eines großen und wichtigen Theiles unserer modernen Dogmatik überflüssig gemacht wird. Die bedeutendern Leistungen in dieser Richtung, die dogmatischen Werke von Liebner, Lange und Martensen, leiden sämmtlich an den eben bemerkten Gebrechen in den Grundvorstellungen. Charakteristisch für diese Arbeiten ist aber noch, daß sich hier schon *eine* Verschmelzung der Schleiermacher'schen und der

Hegel'schen Gedanken, und nicht immer zum Vortheil der Klarheit und Einheit, daß sich ein speculativer Eklekticismus wahrnehmen läßt, welcher ein Absterben der Kraft systematischen Denkens, ein dogmatisches Epigonenthum verräth. Die Liebner'sche „Dogmatik" enthält, soweit sie bis dahin erschienen (1. Bd., 1. Abtheil., 1849) nur noch den ersten Theil der Christologie, namentlich die Dogmen von der Trinität und der Incarnation. Aber diese Proben genügen vollkommen, um bei aller Anerkennung eines gewissen mystisch-sinnigen Zuges und der fleißigsten Berücksichtigung des ganzen historischen Materials, den großen Mangel an Selbständigkeit und Klarheit des Denkens, eine wahrhaft erschreckende syncretistische Verworrenheit zu erkennen. Diese Christologie enthält trotz vieler pomphafter Ankündigungen, welche einen ganz neuen Wahrheitsfund, die Lösung aller Räthsel der Dogmatik, verheißen, in der That so gut wie gar nichts, was nicht auf die Gedanken Anderer und zwar nicht die allerglücklichsten zurückzuführen wäre. Diese Christologie ist nämlich stückweise zusammengesetzt aus drei verschiedenen Bestandtheilen: 1) dem „trinitarischen Unterbau", der im Wesentlichen nur die bekannte Trinitätsconstruction des Richard Victorinus aus dem Begriff der göttlichen Liebe wiederholt, 2) der Göschel-Dorner'schen Doctrin von Christo dem Urmenschen, d. i. der Zusammenfassung aller menschlichen Individualitäten, und 3) dem zuerst wieder durch Thoma-

sius geltend gemachten Gedanken von der Selbstentäußerung Christi (der κένωσις) als der Grundbedingung seiner menschlichen Persönlichkeit. Wir begnügen uns, auf die beiden letztern Punkte etwas näher einzugehen. Es versteht sich von selbst, daß die Schleiermacher'sche religiös-sittliche Vollkommenheit Christi Liebner durchaus nicht genügt. Sie bildet nur die äußerste Grenze der Christlichkeit, sie wird nur mit einer gewissen Herablassung als eine Abschlagszahlung angenommen. Dagegen der Mittelpunkt christlicher Wahrheit, der christologische Kern der ganzen Dogmatik ist die Göschel-Dorner'sche monströse Vorstellung von der Allpersönlichkeit Christi, die ihm als dem Urmenschen zukommt. Er ist „die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systems der natürlichen Gaben der Menschheit". Adam und die adamitische Menschheit stellen nur disjecta membra des menschlichen Wesens vor, während Christus die ganze menschliche Natur angenommen hat und darin seine „Naturallseitigkeit" bewährt. — Göschel und Dorner, welche zuerst diesen Abweg in der Christologie einschlugen, war das Unglück begegnet, daß sie die falschen Prämissen ihres Gegners, Strauß, aufnahmen und sich so eigentlich ganz und gar auf den Grund und Boden desselben stellten. Denn auch sie gehen wie Strauß von der verkehrten Voraussetzung aus, die Absolutheit könne sich nur in der Allheit der Individuen offenbaren, und treten ihm nur darin entgegen,

daß sie diese Allheit dem Einzelnen Christus vindiciren, indem sie die abenteuerliche Annahme nicht scheuen, in ihm sei der Gattungsbegriff selbst, der Urmensch zur Erscheinung gekommen. Es findet dabei offenbar die Verwechselung von Allgemeinheit und Allheit, von Qualität und Quantität, von intensivem Werthe und mechanischer Cumulirung statt. Und bei dieser Verwechselung ist die Person Christi zu einem ganz unpersönlichen (weil allpersönlichen), unmenschlichen und unvorstellbaren Wesen gemacht. Er nimmt in dieser seiner Qualität eine ganz aparte „kosmische Stellung“ ein, nicht unähnlich dem arianischen Mittelwesen, obgleich Liebner, darin sich von seinen Vorgängern unterscheidend, diesen allpersönlichen Urmenschen wieder mit dem kirchlichen Gottmenschen vermitteln, ihn durch den „trinitarischen Unterbau“ auf die zweite Person der Gottheit zurückführen will.

In Bezug auf das Verhältniß der beiden Naturen in der Person Christi stimmt Liebner Dem bei, was von „kirchlich treuester Seite“ (d. i. von Thomasius in seinen „Beiträgen zur kirchlichen Christologie“) zur Fortbildung der orthodoxen Kirche geschehen. Thomasius hat nämlich darauf aufmerksam gemacht (was übrigens längst von Dorner, Baur und Strauß erkannt), daß das genus ταπεινωτικὸν in unserer altlutherischen Christologie ganz fehle, und darauf gedrungen, daß die Menschwerdung des Logos als eine wirkliche Selbstbeschränkung, nicht als einfache

assumtio gefaßt werde, meinend damit die letzte Consequenz der lutherischen communicatio idiomatum zu ziehen, den noch fehlenden Ausbau zu vollenden. Das Neue in diesen Bemerkungen besteht in der That nur in dem Wahne, die orthodoxe Lehre durch solchen Ausbau fortbilden zu können, während sie dadurch ihrer völligen Auflösung entgegengeführt wird. Die lutherische communicatio idiomatum ist nicht ein realer, gegenseitiger Austausch der Naturen, sondern nur die Vergöttlichung der menschlichen; aber jener Austausch, vermöge welches die göttliche Natur der menschlichen ihre Schrankenlosigkeit und wieder die menschliche der göttlichen ihre Schranke mittheilt, ist auch in der That nicht möglich, ist nur ein beständiges Umhergeworfenwerden zwischen absoluten Gegensätzen, solange nämlich diese Gegensätze von vornherein absolute sind. Wenn Thomasius darauf dringt, daß Christus uns völlig homogen werde, daß der göttliche Logos in ihm sich zu seiner menschlichen Natur verhalte, analog wie in den übrigen Menschen der göttliche Lebensgeist zu der gesammten geistig-leiblichen Natur, so ist dies freilich nur eine Analogie, die aber sehr deutlich auf die Consequenz des ganzen Gedankens hinweist. Eine solche Homogeneität, eine wirkliche und völlig menschliche Beschränkung des Göttlichen ist nur denkbar, wenn das Göttliche nicht mehr als ein ewig persönlicher *Logos, mit* den metaphysischen Prädicaten der Allmacht,

Allwissenheit u. s. w. bestimmt wird, sondern als das allgemein menschliche Θεῖον, d. h. als das Gottesbewußtsein, Gottesgefühl, die Gottesliebe der Menschen. Mit Recht hat daher schon Schneckenburger bemerkt, daß die Thomasius'sche κένωσις des Logos in letzter Consequenz zum „Panchristismus" führe, d. i. zur völligen Identität des menschgewordenen Logos mit dem allgemein-menschlichen Θεῖον. Vor einer solchen Consequenz, welche am allerwenigsten im Geiste der lutherischen Christologie, würde nun allerdings Liebner nicht weniger als Thomasius zurückschaudern, und sich auf die beliebte Ausrede zurückziehen, daß Alles ja nur eine Analogie sei, aber dies beweist doch nur, mit welcher Bewußtlosigkeit und mit wie großem Ungeschick, selbst von „kirchlich treuester Seite", Fortbildungen des alten Dogma versucht werden, welche nichts als Zerstörungen desselben sind.

Unendlich viel geistreicher und flüssiger als diese Liebner'schen speculativen Versuche sind die Lange's. Namentlich der erste Theil seiner „Dogmatik", der philosophische (1849), ist überreich an sprudelndem und schäumendem Geist, an speculativen Vermittelungen, an ahnungsvollen Durchblicken. Aber — es ist des Guten offenbar zu viel geschehen. Das Fluten und Wogen der immer neu andringenden Gedanken ist so ruhelos, daß alle festen, verständigen Unterschiede hinweggespült werden, der Reichthum der Begriffsformulirungen, der Distinctionen, der Combinationen des Ver-

schiedensten und Entferntesten so außerordentlich, daß sich das Ganze in ein glänzendes Spiel des Witzes und der Phantasie aufzulösen droht. Dies Spielen mit speculativen Halbgedanken, Einfällen und Anklängen, die, kaum zur Gestalt gekommen, schon wieder verschwinden und von dem Gefolge neuer Phantasien hinweggedrängt werden, ist in dem genannten Werke zur bedenklichsten Höhe gesteigert. Man glaubt, nicht einen Mann der Wissenschaft, sondern einen Virtuosen zu vernehmen, der sich an das Instrument setzt, um in einer Reihe sehr lose zusammenhängender und im rascheſten Wechsel hinstürmender Phantasien sein Empfindungsleben auszuströmen. Dabei ist Lange offenbar von dem speculativen Zuge der Zeit, von dem Princip der Immanenz stark inficirt. Tiefer ergriffen als die große Zahl der Vermittelungstheologen, tiefer vielleicht, als er selbst es weiß. Er hat Gedankenwege betreten, die sonst von den Theologen gemieden werden und deren Zielpunkte von großen Gefahren umgeben sind. Schon bei dem Abschnitt (II) über die Religion und über das Verhältniß des göttlichen Factors zum menschlichen gibt sich das Streben nach einer tiefern speculativen Grundlegung kund. „Die Religion" ist ihm durchweg „nach ihrer subjectiven Seite eine Lebensbewegung der menschlichen Natur, nach ihrer objectiven eine Kundgebung Gottes. Nach der erstern kann man sie natürliche, nach der andern *geoffenbarte* im allgemeinsten Sinne nennen." — Bei

manchen sehr starken und nicht selten schlagend-witzigen Abweisungen des Hegel-Strauß'schen Pantheismus, der Immanenz, welche nichts als „Inhärenz" ist, und wobei sowol die Welt als κόσμος, in ihrer schönen Wirklichkeit, daraufgeht, „zur verglasten Weltschlacke oder zur verschwommenen Weltmolluske" wird, als Gott zu einem gestaltlosen Sein zerrinnt (S. 305 fg.), verfällt er doch keineswegs der entgegengesetzten Einseitigkeit, nach welcher „die Schöpfung der Welt nichts als ein Act göttlicher Willkür, als eine Handlung Gottes, die auch ungeschehen hätte bleiben können"; vielmehr sucht er in den Act der Schöpfung die göttliche Nothwendigkeit und in das Wesen der Welt die göttliche Wesenheit zu verlegen, um so im letzten Grunde den Dualismus von Gott und Welt zu überwinden. In diesem Sinne sagt er: „Die Welt ist nicht bloße Welt, sondern in ihrem innersten Wesen Selbstoffenbarung Gottes, die Schöpfung ist nicht bloße Creation, sondern in ihrem tiefsten Grunde göttliche Zeugung, die Natur ist nicht schlechthin Natur, sondern eine aus dem Geist auftauchende und in den Geist zurückkehrende Saat des Lebens." Und an einer andern Stelle vom Menschen: „Der Mensch selbst ist nicht das Endliche, sondern das Bedingte, das in seiner absoluten Bedingtheit zugleich die bedingte Absolutheit hat." Und so ist ihm „die Probe der wahren Gottesidee wie des wahren Menschenbegriffs, daß sich beide harmonisch

zusammenschließen zu dem Begriffe des Gottmenschen". — Auch ihm ist der Begriff des Gottmenschen das Centrum der ganzen Dogmatik, sie ist nicht minder als die Liebner'sche von diesem christologischen Gesichtspunkte aus verfaßt; aber er geht zur Begründung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen bis auf die Schöpfung zurück, sie ist die „Basis aller Offenbarung", deren Ziel dann in Christo, dem Gottmenschen, erreicht worden. So geht denn durch die ganze Lange'sche Dogmatik eine sehr entschiedene Abneigung gegen die „supranaturalistischen Schulvorstellungen", gegen „die alt- wie neu-supranaturalistischen Befangenheiten", gegen den „Monophysitismus" in der Lehre von der Offenbarung, von den Wundern, von der Schrift, mit Einem Wort gegen alles äußerliche und vereinzelte Eingreifen Gottes in die Welt. Die Grundanschauung ist die: die Welt ist eine aufsteigende, den Keim des Göttlichen immer vollkommener entwickelnde Reihe. Schon die Natur stellt bis zum Menschen hin ein solches sphärisches Aufsteigen dar. In der Geschichte knüpft die Offenbarung als die zweite Schöpfung ihr Werk an die höchsten Lebensblüten der ersten an. Sie geht aus der Wechselwirkung Gottes mit dem activen Glauben der Menschen hervor. Sie ist nicht ein vereinzeltes Gotteswerk oder Gottesthat, sondern tritt als ein großer historischer Complex von Offenbarungen auf. Sie ist eine allmälige, die ihre Vollendung in

Christo, dem Gottmenschen, findet. Sie hat eine Menge von Analogien in den neuen Bildungselementen, neuen Erkenntnissen und Erfindungen, in den neuen Werken des künstlerischen Genius. Denn wie es sich hier um Neubildungen nach der Peripherie des Lebens hin handelt, so dort nach dem Centrum der Religion hin. Und ganz ähnlich wie dieser Offenbarungsbegriff ist der Wunderbegriff. „Das Wunder ist der erste Durchbruch des absoluten oder des neuen gottmenschlichen Lebensprincips durch die Sphäre des alten natürlichen Menschenlebens, näher der in der Form eines Durchbruchs sich darstellende Eintritt des wohl vermittelten, zuerst übernatürlich auftretenden, dann widernatürlich wirkenden, weiterhin natürlich sich gestaltenden, endlich eine höhere Natur bildenden, gottmenschlichen Lebensprincips in die alte gewohnte Menschenwelt, in seinen primitiven Wirkungen." So ist denn das Wunder in beständiger Begleitung der Offenbarung, welche ja eben in dem Durchbruch des neuen Lebens durch die Hemmungen des alten, des gottmenschlichen; durch das naturmenschliche besteht und der letzte erhabenste Principiendurchbruch, die Offenbarung des Gottmenschen in Christo, ist das absolute Wunder, das sich wieder in einer Reihe von einzelnen Wunderwerken darstellt. Und wie der geistige Durchbruch, das Neu-Schöpferische, das Wunder charakterisirt, so ist dieser Durchbruch doch nur im Verhältniß zu dem alten Leben

das Ueber- und Widernatürliche, stellt aber in der Nothwendigkeit dieses Gegensatzes wieder ein höheres Gesetz dar und bildet in dem Zusammenhange seiner eigenen Erscheinungsformen eine neue Naturordnung. So heißt es: „Das Wunder ist das Naturgesetz aller Naturgesetze." Mit der geistigen Erneuerung und Versöhnung, mit der Palingenesie des Menschengeschlechts, hängen dann nothwendig die kleinen, die gewöhnlich sogenannten, die Naturwunder zusammen. Sie sind eine Folge jenes Durchbruchs, ein Zeichen der Wiederherstellung der Macht des Geistes über die Natur. In ihnen geht die Geisteskraft Christi in die Natur ein, um ihr eine höhere Gestalt zu geben, um sie für die Sphäre des gottmenschlichen Lebens zu verklären. Und dieser Offenbarungs- und Wundertheorie ist denn auch die Inspirations- oder Schriftlehre ganz entsprechend. Es wird vor allem auf die menschliche und individuelle Seite der Heiligen Schrift aufmerksam gemacht. Die Verkennung derselben wird „ein Symptom montanistischer und monophysitischer Befangenheit" genannt. Der qualitative Unterschied zwischen dem Act des Schreibens und dem sonstigen Leben der Schriftsteller wird ausdrücklich als eine „talmudische Vorstellung" abgewiesen. Ferner: das Maß der Inspiration wird als ein unendlich verschiedenes bestimmt, je nach dem Maß der mehr oder minder vollendeten Wechselwirkung zwischen dem göttlichen und menschlichen Leben. Es wird unterschieden zwischen

den Schriften des Alten und Neuen Testaments, zwischen den eigentlich kanonischen und den hagiographischen Schriften, zwischen denen der Apostel und der Apostelschüler. Solchen gegenüber, welche die Heilige Schrift in allen Einzelheiten schlechthin als das Wort Gottes betrachten, wird der Satz hingestellt: das Wort Gottes ist in der Heiligen Schrift, es ist mit dem Menschenwort in lebendiger Einheit und Wirkung vereinigt. Und diese Vereinigung ist eine derartige, welche die menschliche Unvollkommenheit nicht ausschließt. Denn es zeigt sich darin der nur allmälig fortrückende Durchbruch der Gottmenschlichkeit durch die Naturmenschlichkeit. — Aber freilich diese Unvollkommenheit ist von der leichtesten und oberflächlichsten Art. Sie berührt gar nicht den Kern und das religiöse Centrum der Schrift. Denn „jede heilige Schrift ist in ihrem religiösen Mittelpunkt und Lebenskern durchaus christologisch“ und nur nach der Peripherie ihrer Weltanschauung hin mit dem Gepräge der Menschlichkeit behaftet. Jene leichten Anflüge menschlicher Unvollkommenheit werden daher durch den gottmenschlichen Kern immer wieder „dynamisch aufgehoben“ und nur diejenigen, welche die Schrift gar nicht als ein gottmenschliches Ganzes anzuschauen vermögen, welche sie atomistisch als ein Lehrbuch aller möglichen Kenntnisse auffassen, können zu dem geistlosen Gerede von historischen, naturwissenschaftlichen und chronologischen Irrthümern u. s. w. kommen.

Man erkennt sehr leicht in allen diesen Umbildungen des Offenbarungs-, Wunder- und Inspirationsbegriffs eine starke Hinneigung zum Standpunkte der Immanenz, zum Gedanken des gesetzmäßigen und zusammenhängenden Wirkens Gottes auf die Welt. Die Welt stellt ja schon in der Schöpfung die Offenbarung Gottes dar, und die Offenbarung im engern Sinne ist nichts Anderes als die Fortsetzung der Schöpfung, die immer fortschreitende, aufwärtssteigende Entwickelung des Göttlichen im Menschlichen. Das Wunder ist ein neues Naturgesetz, eine höhere Ordnung, wie sie mit jedem neuen Geistesdurchbruch nothwendig eintritt; die Inspiration die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen vom religiösen Lebenscentrum aus, und das organische Zusammenwirken dieser beiden. Was könnte man dagegen noch einwenden? Ist das nicht Alles wahr und tiefsinnig und speculativ? Und dennoch finden wir, daß die immanente Weltanschauung das alte supranaturalistische Schema nicht völlig überwunden, daß der Wein der neuen Speculation in die alten theologischen Schläuche gefaßt, daß überall Zweideutigkeiten und Halbheiten stehen geblieben, welche wahrlich nicht durch eine angenommene geistige Superiorität, durch allerlei satirisch-kritische Ausfälle auf Strauß und seine Verstandeskritik verdeckt werden. Es zeigt sich hier nur wieder eine sehr häufig vorkommende Erscheinung, die recht eigentlich theologische Erbsünde, die darin besteht, mit

der Philosophie zu buhlen und zu spielen, ohne sich ihr völlig hinzugeben, philosophische Anläufe zu machen mit theologischen Ausgängen, Gedanken nur halb auszudenken. Denn — ist diese ganze Wundertheorie, auf welche überdies Lange ganz besondern Werth legt und die er als die seinige in Anspruch nimmt (obgleich Nitzsch schon ganz Aehnliches über das Gesetzmäßige der Wunder, die höhere Ordnung, welche sich in ihnen darstellt, die Vorstufen derselben in der Natur u. s. w. u. s. w. vorgetragen) — ist diese ganze Wundertheorie etwas Anderes als ein geistreiches Spielen, ein Escamotiren der alten Wundervorstellung und doch wieder ein Zurechtmachen der alten Wundererzählungen?! Wie schön und sinnig klingt das: „ein geistiger Durchbruch", ein „neues schöpferisches Lebensprincip", eine „aufsteigende Entwickelung des göttlichen Lebens im menschlichen", und wie wenig verständige Anwendung findet es auf die biblischen Wunder? Denn es handelt sich hier ja gar nicht um die geistigen Wunder der Wiedergeburt, der Versöhnung u. s. w., sondern um die physischen, die Krankenheilungen, die Todtenerweckungen, die Wasserverwandlung, die Brotvermehrung u. s. w., und es läßt sich der Uebergang von jenen zu diesen nicht mit ein paar kecken, durch nichts erwiesenen Redensarten machen, wie solchen: es sei ein grober Widerspruch, die großen Wunder, die geistigen, zuzugeben, dagegen die kleinen, die physischen, zu bestreiten. Daß ein großer

Durchbruch im geistigen Leben, wie die Stiftung einer neuen Religion, die tiefere Einigung und Versöhnung des göttlichen und menschlichen Geistes ist, auch eine Umänderung der Naturgesetze, die Verwandlung der niedern in höhere, zur Folge habe, ist eine nicht allein durch nichts bestätigte, sondern durch die ganze Geschichte der letzten 1800 Jahre widerlegte Behauptung. Wenn eine solche Behauptung überhaupt einen Sinn hat, so kann es nur der sein, daß die materielle Natur mit einem solchen Umschwung im geistigen Leben entweder selbst eine andere, eine verklärte geworden, oder wenigstens den Einwirkungen des Geistes, und zwar den unmittelbaren, so unterworfen ist, daß sie ihnen in ihrer Materialität und allen damit zusammenhängenden Qualitäten nicht mehr als eine selbständige gegenübersteht. Die erstere Annahme führt zum Doketismus, zur gnostisch-theosophischen Lehre von einer geistig-sublimirten, einer immateriellen Natur; die letztere zum katholischen Wunderglauben, nach welchem mit dem Eindringen des Christenthums in die Welt auch die Wunderthätigkeit sich nothwendig fortsetzt und ausbreitet, und mit zu den Krafterweisungen der Kirche gehört. Der einen wie der andern Annahme widerspricht aber die Geschichte laut und entschieden. Die Naturgesetze haben sich seit dem Eintreten des Christenthums nicht geändert, von einem Aufhören der Materialität, der Schwere, der Aeußerlichkeit u. s. w. wissen die Physiker nichts. Aber auch die Wunder

haben mit der Ausbreitung und Vertiefung des Christenthums in der Welt keinen weitern Fortgang gehabt, wenn wir nicht allem katholischen Aberglauben und Legendenkram uns in die Arme werfen wollen. Wir Protestanten glauben nun einmal an diese fortgesetzten Wunder nicht und verhalten uns Alle, auch die orthodoxesten, einige Geisterseher, poetische oder naturphilosophische Schwärmer und Somnambulisten abgerechnet, zu den Wundern der Gegenwart kritisch. Was soll also jenes phrasenhafte Gerede von den höhern Ordnungen der Natur, welche mit dem Durchbruch des Christenthums eingetreten? Und hat nicht J. Müller ganz Recht, wenn er sich diesen modernen Wundertheorien entgegensetzt und die Wunderthätigkeit Christi nur auf eine besondere Ausrüstung zu seinem messianischen Beruf zurückgeführt wissen will? Wenn er einwendet, daß nach jener Theorie Christus *immer* wunderbar habe handeln *müssen*, und daß jede neue wunderbare Erscheinung auch in eine neue Naturgestalt übergehen müsse. Wenn Lange dieser unentrinnbaren Consequenz gegenüber versichert, das sei auch der Fall und „es sei nur Schwäche, das Fortdauern der Wunder Christi in den Wundern des Christenthums zu verkennen", so gehört dies wieder zu den außerordentlichen Keckheiten, durch welche er die Lückenhaftigkeit und Willkür seiner Phantasiespeculationen zu decken sucht. Daß es mit der Lange'schen Inspirationslehre eine ganz ähnliche Bewandtniß hat,

wie mit der eben etwas genauer betrachteten Wundertheorie, liegt auf der Hand. Es herrscht auch hier jenes Escamotiren und Versteckspielen, jenes Vergeistigen und Umdeuten, jenes Negiren und wieder Poniren, wie es das traurige Ueberbleibsel einer langen Herrschaft der Hegel'schen Dialektik ist und das Verständniß der einfachsten Wahrheiten unendlich erschwert und verwirrt. In dieser Art schlüpfriger Dialektik und proteischer Unfaßbarkeit hat Lange es sehr weit gebracht.

Der Grundrichtung nach ihm verwandt, aber in formeller Beziehung unendlich von ihm verschieden ist Martensen. Er hat durch seine „Dogmatik" (1850) den Ruf, welchen er sich bereits in der Schrift über die „Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins" (1837) und seinen „Meister Eckart" erworben, aufs glänzendste bewährt. Er ist ein Meister der Form. Das Talent conciser Darstellung, reinlicher Abgrenzung, prägnanter Zuspitzung ist ein außerordentliches. Die compendiarische Fassung seiner Dogmatik ist von hoher Vollendung. Aber bei allen diesen Vorzügen der Form ist das Werk doch ohne höhern Werth. Es fehlt die innere Einheit und Selbständigkeit, die Energie des Denkens, welche aus Einem Mittelpunkt heraus ein wirklich Organisches und Lebendiges schafft. Die saubere Technik, die glatte, ja geleckte Art der Behandlung verräth nur zu sehr die äußerliche Stellung des Verfassers zu seiner Arbeit,

seinen, wenn auch geschickt verdeckten, Eklekticismus. Er ist viel abhängiger vom kirchlichen Dogma als Lange; die Speculation hat bei ihm eine viel untergeordnetere und fast nur formelle Bedeutung, sie dient nur dazu, die Härten der orthodoxen Dogmatik abzuglätten, dieselbe mit dem Bewußtsein der Gegenwart zu versöhnen. Freilich laufen dabei alle möglichen modernen Anschauungen mit durch. Schon bei der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung wird ausgeführt, wie die schöpferische und erhaltende Thätigkeit Gottes immer zusammenwirken, wie sich jene immer in diese umsetzt, insofern der Neues in Natur und Geschichte setzende Wille sich die Form des Gesetzes gibt und auf jeder Entwickelungsstufe unter der Form der natürlichen und geistigen Weltanschauung und mit und durch die Weltgesetze und Weltkräfte wirkt. Aber dann bricht auch wieder ebenso aus dem erhaltenden Wirken das schöpferische hervor, welches hinausgeht über die niedere Weltordnung, um sich zum Princip einer höhern zu machen. Und diese höhere Weltordnung ist das Wunder, dessen Bedeutung darin besteht, daß es sich nicht aus den vorhandenen, den niedern Naturgesetzen erklären läßt, sondern nur von einer unbedingt ersten Bewegung, vom göttlichen Willen ausgeht.

Diese nun schon oft berührte und die ganze moderne Theologie durchziehende Vorstellung von der

nach auseinandergerissen werden, und die objective ausschließlich der Kindertaufe zufällt; nach welcher im Abendmahl nicht allein eine Speise für die Seele, sondern auch für die Leiblichkeit, für den zukünftigen Auferstehungsmenschen erkannt und ein tieferer Zusammenhang zwischen der Abendmahlslehre und der Eschatologie angedeutet wird.

Zu diesen modernen Afterbildungen rechnen wir die katholisirende Hinneigung zum Sacrament der Priesterweihe, wie sie in neuester Zeit zu noch bestimmterer Aussprache gekommen ist. Es liegt nach Martensen „im Begriff des vom Herrn gestifteten Amtes, daß es eine Kraft und eine Auctorität vom Herrn selbst in sich schließt und in einem gewissen Maße (!) von den Verheißungen begleitet sein muß, die außerordentlicherweise an den vom Herrn selbst ausgesendeten Aposteln und Jüngern erfüllt worden. So ist denn die protestantische Kirche nur aus einer gewissen Scheu vor dem hierarchischen Princip nicht dazu gekommen, ein Dogma der Priesterweihe auszusprechen; aber factisch besteht in ihr der Glaube, daß die Ordination mehr sei als eine Ceremonie". Endlich, um doch an allen Abenteuerlichkeiten der Neuzeit theilzunehmen, hat Martensen auch den Chiliasmus in verklärter Gestalt (Rothe, Thiersch) wieder hergestellt. Er findet in der Vorstellung vom tausendjährigen Reich die Wahrheit, daß das Christenthum zur vollendeten Weltherrschaft komme, die Kirche

eine Periode der höchsten irdischen Blütezeit vor dem Abschluß feiere. Und die Gegenwart Christi in dieser Periode ist nicht nur eine geistige, sondern eine sichtbare Erscheinung, wie nach der Auferstehung vor den Jüngern. Das tausendjährige Reich hat sein Vorbild an den Zwischentagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Es ist der Vorsabbath, auf welchen der letzte Kampf des Antichrist, das Gericht und das himmlische Reich folgt.

Einer ganz andern Ordnung als die besprochenen drei Dogmatiker gehört Richard Rothe an. In Kraft und Selbständigkeit des Denkens entzieht er sich jedem Vergleich mit ihnen. Er steht in wissenschaftliche Energie ebenso wie in dem Inhalt seiner Ueberzeugungen unter den jetzt lebenden Theologen geradezu einzig da. Denn ihm ist es wahrhafter und voller Ernst um das speculative Erkennen. Er hat einen zu brennenden Wahrheitsdurst und einen zu scharf blickenden Verstand, um sich an den Halbheiten der gewöhnlichen Vermittelungstheologie genügen zu lassen. An dem nur „aphoristischen, stückweisen Denken, bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, sobald der Gedanke aus dem vorgezeichneten Gleise herauszuweichen droht“. Er will, oder vielmehr er muß „aus Einem Stücke denken“ und „stracks vor sich hingehen mit seinem Denken, wohin er auch gerathe“. Er fodert

von der Speculation, und von der theologischen nicht minder als der philosophischen, daß sie sich während ihrer Arbeit völlig freihalte von jeder Abhängigkeit, von jedem Hinblick auf eine ihr fremde Auctorität, und sei es auch die der Schrift. Denn sie kenne keine andere Auctorität als ihre eigene, als die Gesetze der Logik, die innere Nothwendigkeit des Denkens. In dieser wissenschaftlichen Entschlossenheit, in diesem Geist einheitlicher, systematischer Erkenntniß ist Rothe seinem großen Meister Schleiermacher vollkommen ebenbürtig, wie er denn sicherlich der bedeutendste Schüler Schleiermacher's genannt werden müßte, wenn er überhaupt sein Schüler wäre. Aber er darf kaum so bezeichnet werden, so ähnlich er ihm auch in Geistesart und Geisteskraft ist. So ähnlich namentlich in der seltenen Verbindung einer scharfen und eindringenden Dialektik mit der innerlichsten und zartesten Religiosität! So ähnlich in dem Bedürfniß nach eigenster, subjectiver Wahrheit, nach einer solchen, welche durch das Innerste des Selbstbewußtseins hindurchgegangen und aus ihm neugeboren ist! Derjenige, welcher Schleiermacher als Prediger gekannt hat, wird auch wissen, daß unter den Männern der Gegenwart Niemand ihm in Bezug auf diesen Subjectivismus im bessern Sinne des Wortes, auf tiefste persönliche Durchdrungenheit, auf innerstes religiöses Ergriffensein, so nahesteht wie Rothe. Und nicht allein auf der Kanzel, auch in der Wissen-

schaft kommt ihm eine Stelle in der Nähe des großen Erneuerers unserer Theologie zu. Mindestens darf gesagt werden, daß seit dem Erscheinen der Schleiermacher'schen Dogmatik die systematische Theologie durch kein Werk bereichert worden, das der „Ethik" Rothe's an Tiefe, Ursprünglichkeit und Geschlossenheit des Denkens vergleichbar wäre. Freilich weicht er eben wegen dieser Eigenartigkeit an unzähligen Punkten von der Schleiermacher'schen Auffassung ab. Auch würde es sehr verfehlt sein, ihn in seiner Hinneigung zum speculativen Denken im engern Sinne und in der Annäherung an manche Hegel'sche Formel zum Eklektiker oder gar zum Hegelianer zu machen. Ihm gebührt vielmehr ein ganz eigener Ort. Und er selbst hat nicht allein über seine wissenschaftliche Einsamkeit in der Gegenwart, sondern auch über seine Zugehörigkeit zu einer besondern Classe von Denkern, welche zu allen Zeiten vom großen Haufen fern gestanden, das klarste Bewußtsein. Er spricht sich darüber in dem Vorwort zu Auberlen's Schrift über Oetinger sehr offen aus. „Wenn mir überhaupt ein bescheidener Platz in dem großen Hause der Theologie zugewiesen werden sollte, setze ich voraus, daß ich in dem Kämmerchen der Theosophen zu stehen kommen werde, in der Nähe Oetinger's. Ich gehöre sonst auch wirklich nirgends hin und wünsche mir keine bessere Stelle. Mir soll innig wohl sein zu den Füßen des lieben Mannes, er aber wird mich wol auch nicht

von sich weisen; sind doch die eigentlichen σκάνδαλα seiner Lehre auch die meinigen." Wie er selbst die „Theosophie", welche ihm identisch ist mit speculativer Theologie, in seiner Ethik definirt, unterscheidet sie sich von der Philosophie dadurch, daß diese das reine Selbstbewußtsein, jene das Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein, zum Ausgangspunkt nimmt, zum Urdatum hat, dessen unbedingte Gewißheit die Bedingung des Denkens überhaupt ist. Die Theosophie denkt und begreift Alles nur aus dem Begriffe Gottes und vermöge desselben. Aber sie ist nicht weniger strenges und zusammenhängendes Denken als die Philosophie. Sie ist auch durchaus unabhängig von der kirchlichen Fassung der Dogmen, und sie fühlt sich der kirchlichen Orthodoxie gegenüber nicht allein ebenbürtig, sondern sie weiß auch, daß sie die Aufgabe hat, dieselbe zu einigen und weiterzubilden, daß sie ihrem Begriff nach heterodox sein muß. Es existirt demnach die Theosophie nur da, wo ein lebendiges und Alles beherrschendes Gottesbewußtsein zugleich mit lebendigem, „vor keiner Consequenz erbebendem" speculativen Streben gegeben ist. — Wie genau alle diese Erfodernisse der Theosophie auf Rothe's Speculationen passen, wie völlig von dem religiösen Princip durchdrungen sein Denken, und wieder wie an allen Punkten anstößig und heterodox es ist, das bedarf keiner besondern Ausführung. Als ein charakteristisches Streben, wenigstens der Oetinger'schen

Theosophie, mit welcher er sich in diesem Punkte ganz Eins weiß, hebt Rothe ferner hervor das ungesättigte Verlangen nach einer reellen Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, die Abneigung gegen den Spiritualismus, das energische Dringen auf massive Begriffe an Stelle der alten abgenutzten, abstract-spiritualistischen Gedankenschemata. Er bezeichnet mit Einem Worte seinen Standpunkt als den des „christlichen Realismus", er beruft sich auf das tiefsinnige Wort: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes"; er will vor allem einen „realistischen Begriff des Geistes" und schreckt am wenigsten zurück vor dem Gedanken einer reellen leibhaften Geisterwelt und einer ebenso reellen Berührung der Menschen auch schon in ihrem jetzigen Zustande mit ihr. Ihm sind die Angelologie und Dämonologie und vor allem die Eschatologie sehr wichtige Capitel der speculativen Theologie und er begreift nicht, wie ein gedankenmäßiges Verständniß der geschaffenen Dinge erstrebt werden könne, ohne klare Bestimmungen über die letzten Resultate der Weltentwickelung. In diesem Sinne dringt er wiederholt auf das Studium der Natur, sieht als die eigentlich lebendige Wissenschaft die Naturwissenschaft an und erwartet als errettende Philosophie der Zukunft eine neue Naturphilosophie, eine solche, welche allein den Materialismus gründlich zu überwinden im Stande sei, deshalb, weil sie selbst sich über den einseitigen Spiritualismus, den

idealistischen, durch den wahren, den realistischen erhoben habe.

Verfolgen wir diesen Grundgedanken der Rothe'schen Speculation, den „christlichen Realismus", etwas genauer, so finden wir ihn gleich in dem ersten, so großes Aufsehen und Schrecken erregenden Werke, in seinen „Anfängen der christlichen Kirche" (1837), als den Alles bestimmenden wieder. Der berüchtigte Satz, daß die Kirche sich letztlich, im Zustande der Vollendung, in den Staat aufzulösen habe, daß ihre Sonderexistenz, als Darstellung der religiösen Gemeinschaft, nur eine provisorische, in der That begriffswidrige und sich selbstaufhebende sei, geht ganz aus diesem Gedankenkreise, aus dieser, freilich müssen wir hinzufügen, verfehlten realistischen Tendenz hervor. Vor allem ist, um grobe Misverständnisse auszuschließen, festzuhalten, worauf Rothe wiederholt aufmerksam macht, daß der Zeitpunkt, wo diese Auflösung stattfindet, einer fernen Zukunft angehört, welche sich jeder Zeitberechnung entzieht und welche am Ende der geschichtlichen Entwickelung unsers Geschlechts liegt. Auf der Stufe der Entwickelung zu dieser Vollendung hin, da, wo der Staat noch nicht der wahre ist, ist die Kirche auch berechtigt, für sich zu existiren. Aber mit der idealen Aufgabe ist allerdings für jeden Moment der Entwickelung das Hinstreben nach ihr und die Annäherung an sie geboten. Und worin ist diese Aufgabe begründet? In dem Streben nach voller

Wirklichkeit der Religion, nach absoluter Durchdringung der Welt durch sie. Die Religion soll nicht etwas Apartes für sich, sondern das Alldurchdringende, nicht etwas abstract Göttliches, sondern zugleich das Allermenschlichste sein. Der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Religiösen und Sittlichen soll aufgehoben werden, dieses soll nichts Anderes als die Verwirklichung von jenem, die volle Leiblichkeit des geistigen Princips sein. Das sind offenbar die durchaus wahren Grundgedanken. Sie treffen zusammen mit der in der ganzen Zeit liegenden Abwendung von einer abstracten Religiosität, einer solchen, welche eine besondere Sphäre transscendenter Heiligkeit bildet, statt in der Sittlichkeit ihre eigene Verwirklichung und Vollendung zu haben. Sie finden bei Rothe ihren Ausdruck vornehmlich in den oft wiederkehrenden Erörterungen über das immanente und nothwendige Verhältniß des Religiösen und Sittlichen, welche in der Trennung voneinander nur Abstractionen und Verzerrungen darstellen und die in dem Begriff des Religiös-Sittlichen sich zur concreten Einheit zusammenschließen. Sie werden bestätigt durch die historische Betrachtung, daß seit der Reformation die Kirche immer mehr ihre Selbständigkeit verloren und, in ihrer Ausbreitung immer tiefer mit dem sittlichen Leben des Staats verflochten, in ihrer Verfassung unter die Oberhoheit des Staats gestellt worden. Sie finden endlich ihren Widerklang in dem

misverständliche Definition, die nur die Wahrheit hat, daß kein sittlicher Zweck sich ganz dem Staate entziehen kann. Aber er hat für diesen Inhalt eine ihm durchaus eigene Form: die Form des Gesetzes, des durch Gewalt, durch äußere Macht ausführbaren Gesetzes. So weit das Gesetz mit seiner Execution, so weit die coercitive Macht geht, geht auch der Staat. Aber weiter nicht. Daher gibt es innerhalb der Grenzen des Staats oder richtiger des Volkslebens selbständige Kreise, die sich dem Staatsgesetz und der Staatsgewalt bis auf einen gewissen Punkt entziehen und die nur in der Form freier Gemeinschaft gedeihen können. So das Leben der Kunst, der Wissenschaft, der Religion. Sie werden nur an den äußersten Spitzen, da, wo sie in das Rechtsleben übergehen, von dem Gesetz und den Ordnungen des Staats berührt, von der Staatsgewalt überwacht. Sie haben aber nur ein naturgemäßes Leben in der Form freier Association. Die Gesellschaft ist hier die Grenze gegen den Staat.

Von viel größerer Wichtigkeit als diese Identification des Staats mit allen Formen concreter Sittlichkeit ist ein zweiter Irrthum. Die Verwechselung der dialektischen Momente des Begriffs und ihrer Einheit mit der Wirklichkeit, mit der Verwirklichung der Begriffsmomente in Zeit und Raum. Das Religiöse und das Sittliche sind zusammengehörende, dialektisch ineinander überschlagende Begriffe. Aber für die religiöse Gemeinschaft und die sittliche Gemeinschaft folgt

aus dieser dialektischen Einheit keineswegs, daß sie unmittelbar zusammenfallen, daß sie congruent sind. Es folgt nur die Wechselwirkung, die gegenseitige Berührung und Durchdringung, nicht die abstracte Identität. Denn das Wesen der Wirklichkeit im Unterschiede vom Begriff besteht darin, daß die verschiedenen Momente des Begriffs hier wieder auseinanderfallen, daß jedes Moment seine besondere Wirklichkeit hat, seine besondere Zeit erfüllt. Man kann nicht Alles, was innerlich zusammengehört, auch zu gleicher Zeit thun. Der Reichthum des Lebens, die Mannichfaltigkeit seiner Interessen breitet sich nur als ein Auseinander und Nebeneinander aus. Dies findet seine volle Anwendung auf Religion und Sittlichkeit, auf Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein, auf Gebet und Arbeit, auf ernste und heitere Kunst, auf Cultus und Schauspiel u. s. w. u. s. w. Denkt man sich unter dem „Zustand der Vollendung" nicht eine abstracte Zeitlosigkeit und eine unerträgliche Monotonie, so werden diese Unterschiede ebenso gut wie alle andern, so lebendig und fließend auch die Uebergänge sein mögen, in die Succession verschiedener Zeitmomente auseinanderfallen.

Der Grundgedanke Rothe's: die Einheit des Religiösen und Sittlichen, ist auch der seine Ethik bestimmende. Daher der umfassende Begriff derselben, welcher die ganze speculative Theologie in sich schließt, daher der tiefsinnige Unterbau durch Theologie, Kosmologie und Anthropologie, sowie im zweiten Theile,

das Hervorbrechen der Lehre von der Sünde und dem Erlöser, und damit nichts von der Dogmatik fehle, bei dem Capitel von der Vollendung der Dinge die ausführliche Eschatologie, Angelologie und Dämonologie. Uebrigens ruht diese Dogmatik auf den festesten speculativen Unterlagen. Ob das Ausgehen vom „reinen Sein" nach Hegel'scher Art, um durch immanente logische Röthigung zu dem wahrhaft absoluten Sein zu gelangen, das Richtige sei, soll hier nicht erörtert werden. Von Wichtigkeit ist, daß Gott als die absolute Person bestimmt wird, die in sich die Duplicität des Natur- und des Geist-Seins hat, die Reflexion in sich, und damit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit ist. In dieser innern Differenzirung und der Zusammenfassung der Unterschiede zur Einheit ist der Gottesbegriff ein trinitarischer, aber es wird ganz ausdrücklich hinzugefügt, daß diese Trinität nicht die kirchliche sei, daß ebenso wenig von drei göttlichen Personen wie von drei göttlichen Subjecten die Rede sein dürfe. Noch folgenreicher sind die Bestimmungen über die Schöpfung und über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt. Aus dem Begriff der Persönlichkeit Gottes wird die Nothwendigkeit der Welt, in welcher das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt, entwickelt. Die Welt ist dieses Nicht-Ich, die „Contraposition" Gottes. Das Nicht-Ich würde aber, wenn es nichts Anderes wäre als dies, eine Schranke Gottes sein, Gott selbst zu einem

Endlichen machen. Die Schranke muß daher beständig überwunden werden und die schöpferische Thätigkeit Gottes ist eine solche, welche ein Nicht-Ich setzt, in welchem er sich selbst setzt und vollbringt. Damit ist die Nothwendigkeit der schöpferischen Thätigkeit, als die Nothwendigkeit der Selbstmittheilung an Andere, die göttliche Liebesthätigkeit gegeben. Und die Liebe ist in Gott keine bloße Eigenschaft, sondern eine immanente Wesensbestimmtheit. Die Schöpfung ist somit ein schlechthin nothwendiger Act Gottes. So wahr er Gott ist, der liebesthätige, so wahr muß er Schöpfer sein. Freilich ist diese Nothwendigkeit nicht eine physische, sondern eine moralische oder persönliche, aber sie verliert dadurch nichts von ihrer Strenge. Mit ihr hängt zugleich die „Anfanglosigkeit" der Welt, welche der allein richtige Ausdruck für die sehr schiefe Bezeichnung „Ewigkeit" ist, zusammen. In aller Schärfe wird der innere Widerspruch und die Gedankenlosigkeit, welche in der Vorstellung eines Weltanfangs liegt, aufgedeckt. Der Widerspruch mit der Schöpferthätigkeit Gottes, der Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit, wie er in dem Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen nothwendig liegt; die Gedankenlosigkeit in dem Satze, daß Gott der Zeit nach der Welt vorangehe, da es doch vor der Welt gar keine Zeit gibt. Und damit kommt Rothe zu dem Resultat der absoluten Correlation von Gott und Welt: Es gibt ohne Welt keinen

Gott. — Die weitere Ausführung der Schöpferthätigkeit Gottes ist die, daß sein Sichselbstsetzen in der Welt ein successives, ein sich durch eine Reihe von Entwickelungsstufen vollziehendes ist. Die Creatur ist eine Vielheit solcher Stufen, ein schlechthin ununterbrochenes Continuum von sich immer höher erhebenden Bildungsformen. — Der Fortschritt ihrer Stufen ist ein stetiger, einen Sprung in ihren Formationen gibt es nicht. In dieser Bedingtheit jeder Stufe durch die ihr vorangehende niedere, stellt sich der Entwickelungsproceß der Creatur **aus sich selbst** dar. So ist der Schöpfungsproceß von der einen Seite ein Sichselbstschaffen, ein sich aus sich Entwickeln der verschiedenen Creatursphären, aber er ist von der andern und ebenso sehr ein von Gott Gesetztsein, das Resultat des auf das Nicht-Ich der Welt gerichteten göttlichen Denkens und Wollens. Denn nur vermöge eben dieses göttlichen, fortwährend die Welt impellirenden Willens entwickelt sich die Creatur aus sich heraus zu immer neuen und höhern Stufen. Steigt man nun von der niedrigsten Stufe, von der Materie, als dem absoluten Nichtgeist, durch die verschiedenen Creatursphären empor, so kommt man endlich bei der menschlichen Persönlichkeit, bei der Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit an. In der Persönlichkeit ist die Materie durch die schöpferische Thätigkeit Gottes wesentlich über sich selbst hinausgeführt, sie hat ihr eigenes Gegentheil aus sich selbst

herausgeboren, infolge des stetig fortgesetzten Differenzirungs- und Organisationsprocesses, vermöge dessen die göttliche Schöpferwirksamkeit dieselbe je länger, desto vollständiger in sich zersetzt und aufgelöst hat. Aber die menschliche Persönlichkeit ist selbst nur noch eine natürliche, in welcher die materielle Natürlichkeit und die Persönlichkeit in unmittelbarer Einheit zusammen sind. Die weitere Aufgabe ist daher die, daß die Persönlichkeit das Alles bestimmende Princip sei, daß der Mensch die materielle Natur, seine eigene und die gesammte ihm äußere irdische Kraft seiner Persönlichkeit zueigne. Dies ist die sittliche Aufgabe. Im sittlichen Proceß liegt die Fortsetzung des Schöpfungsprocesses, wie er in die Hand des Geschöpfes selbst gelegt ist. — Aber auch dieser sittliche Proceß ist ein sehr allmäliger, durch mannichfache Stufen hindurchgehender. Die Schöpfung des Menschen ist keineswegs im Anfang fertig und abgeschlossen. Vielmehr gibt es zwei Hauptstadien, von denen das erstere mit dem ersten Adam, das zweite mit dem zweiten anfängt. Und das Verfehlte in der gewöhnlichen Betrachtung der Sünde und ihrer Entstehung liegt darin, daß man die Schöpfung des Menschen als eine abgeschlossene und vollendete ansieht, während in Wahrheit Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werke seiner irdischen Schöpfnng begriffen ist. Aus dem Allem folgt die Nothwendigkeit, die Unvermeidlichkeit des Durchgangs des Menschen durch

die Sünde als eine Stufe in dem sittlichen Entwickelungsproceß, welche die Menschheit im Ganzen und Großen durchzumachen hat. Die sittliche Entwickelung des Menschen kann nicht von vornherein die normale, sündlose sein. Denn es liegt in dem Begriff der Schöpfung selbst, daß die persönliche Creatur noch unmittelbar unter der Gewalt der Materie steht, von ihr obruirt ist und sich nur durch langen Kampf und Arbeit zu ihrem Herrn macht. Erst mit dem zweiten Adam tritt diese Herrschaft und das Reich derselben ein.

Diese kurz skizzirte Schöpfungs- und Sündenlehre weicht, wie ersichtlich, gar sehr ab von der gewöhnlichen theologischen Tradition. Von der abstracten Freiheitslehre, wie sie in diesen Kreisen üblich, nach welcher die Freiheit Gottes bei seiner Schöpfung, wie des ersten Menschen bei seinem Falle, eine rein formelle und willkürliche, eine von aller Wesensbestimmtheit unabhängige ist. Wie sehr diese göttliche und menschliche Willkür, durch die die Welt und ihre Geschichte bestimmt wird, sich ausbeuten läßt und ausgebeutet wird, um alle äußerlich-supranaturalistischen Vorstellungen daran zu knüpfen, um die Continuität der Weltregierung zu durchbrechen, um Wundern und Offenbarungen den Eingang in den so zerrissenen Weltzusammenhang zu verschaffen, wie sehr vor allem die Sündenwillkür, durch welche die ganze Weltordnung gestört und das Unterste zu Oberst gekehrt ist, dazu dienen muß, um Gottes absonderliches

Wirken und äußerliches Eingreifen zur Wiederherstellung des Weltzwecks zu rechtfertigen, ist bekannt genug. Rothe unterscheidet sich wesentlich von der vulgären Vermittelungstheologie dadurch, daß er eine derartige Freiheitslehre, die nur auf Kosten der göttlichen Theodicee zustande kommt und die göttliche Weltordnung zu einem zerrissenen und dann wieder nothdürftig zusammengeflickten Gewebe macht, verschmäht, daß er den Zusammenhang von Gott und Welt als einen stetigen, an keinem Punkte durchbrochenen, festhält; daß er mit dem, wie wir gesehen, in neuerer Zeit vielfach gemisbrauchten Gedanken der Welt, als einer aufsteigenden Potenzenreihe vollen Ernst macht. Wollen wir dafür noch eine ausdrückliche Bestätigung, so wird sie ausgesprochen in den Worten des §. 496: „Die Schöpfung ist Schöpfung nur inwiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannichfach abgestuften creatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelungsreihe hervorbricht." Rothe steht ebenso wie in der Trinitätslehre, so auch in der Schöpfungs- und Sündenlehre mit aller Furchtlosigkeit und Consequenz zu Schleiermacher, im Unterschiede von seinen sogenannten Schülern, ja! er geht insofern über ihn hinaus, als er, sich vor den pantheistischen Verirrungen desselben bewahrend, dennoch die göttliche Nothwendigkeit in der Freiheit und den Weltzusammen-

hang in der beständigen Schöpferthätigkeit Gottes aufrechterhält, dabei die Schwächen der Gegner, ihre Misdeutungen und falschen Insinuationen in das gebührende Licht stellt. Namentlich zieht sich durch die ganze Ethik eine fortlaufende und siegreiche Polemik gegen J. Müller's Freiheits- und Sündentheorie, mit der er sich an allen Punkten auseinandersetzen zu müssen glaubt. Wir machen namentlich auf die beiden §§. 483 und 496 aufmerksam. Er weist nach, wie Müller, indem er die Sünde in die bewußte Abkehr des Menschen von Gott setzt, sogleich die höchste diabolische Culmination zum Ausgangspunkt nimmt, und wie er dadurch auf ein psychologisches Räthsel, auf ein schlechthin Unerklärbares stoßend, sich zu der Behauptung fortreißen läßt, die Sünde müsse ein absolut Unbegreifliches sein, weil mit ihrer Begreiflichkeit zugleich ihre Nothwendigkeit gegeben wäre. Mit dieser Unerklärbarkeit, bemerkt Rothe, wird die Sünde zu einem Acte grundloser Willkür, zur Narrheit und Verrücktheit und fällt so doch wieder der Unzurechnungsfähigkeit anheim, der Müller um jeden Preis entgehen wollte. Er weiß außerdem mit großem Scharfsinn alle die Misverständnisse und Misdeutungen, welche sich an den Begriff der Unvermeidlichkeit der Sünde anschließen, die Verwechselung einer solchen Nothwendigkeit des Durchgangs mit der definitiven Nothwendigkeit u. s. w. abzuweisen, und die sittliche Zurechnungsfähigkeit sammt ihrem Schuldbewußtsein mit

dieser Nothwendigkeit in den rechten Einklang zu setzen. Endlich richtet er sich gegen die höchst complicirte und aus den heterogensten Bestandtheilen zusammengesetzte Lehre von der Entstehung der Sünde. Er erklärt, daß bei dieser „intelligiblen und transscendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande" jedes Denken ausgehe, da es ein vollkommener Widerspruch sei, ein geschöpfliches und somit endliches Sein in einer außerzeitlichen Existenzweise zu denken; da Zeitlichkeit eine wesentliche Bestimmtheit alles Endlichen sei. Gewiß sehr richtig bemerkt er, daß auf höchst merkwürdige Weise die sonst so nüchterne und besonnene Reflexion Müller's plötzlich in eine mythologisirende Speculation umschlage, eine Erscheinung, die vielleicht darin ihre Erklärung finde, daß eben die Speculation zurückgedrängt sei und deshalb, da, wo die Reflexion mit ihrer Erkenntniß zu Ende, in so wunderlich abnormer Art zum Vorschein komme. Müller greift offenbar zu diesem Aeußersten präexistirender Seelenmonaden, weil er mit seiner abstracten Freiheitslehre und seinem überspannten Schuldbewußtsein in der wirklichen Welt überall auf unlösbare Räthsel stößt; er flüchtet sich ins Jenseits der intelligiblen That, weil er aus dem selbstbereiteten Widerspruch zwischen allgemeiner Sündhaftigkeit und persönlichem Schuldbewußtsein im Diesseits nicht herauskommen kann.

Es ist hier ausdrücklich auf die feste und zusammen-

hängende speculative Grundlegung und auf den Unterschied derselben von dem aphoristischen Denken der vulgären Vermittelungstheologie hingewiesen. Aber wir dürfen es nicht verschweigen, daß auch Rothe diesen Prämissen seiner Ontologie und Kosmologie in seiner Christologie untreu wird, ähnlich wie dies bei Schleiermacher der Fall war. Wenn er sagt, daß die erlösende Thätigkeit Gottes als eine schöpferische gedacht werden müsse, als „das Setzen eines absolut neuen Anfangs des menschlichen Geschlechts durch einen absoluten Act", so kann das Alles noch recht wohl im Sinne der Weltcontinuität genommen werden, in dem Sinne, in welchem (§. 31) von einer nie aussetzenden schöpferischen Thätigkeit Gottes, die die continuirliche Entwickelung der Creatur aus sich nicht ausschließt und nur die Kehrseite derselben bildet, die Rede war. Wenn aber weiter zur Vorbereitung der Erlösung eine besondere Offenbarung erfodert wird, in welcher sich Gott „in einem specifisch verstärkten Maße von Evidenz" (§. 536) erkennbar macht, eine „eigenthümlich neue und nähere äußere Kundgebung Gottes" (§. 537), der dann die Inspiration, als die „innere erleuchtende Einwirkung Gottes", entspricht; wenn ausdrücklich gesagt wird, diese Manifestation und Inspiration Gottes sei ein „Wunder", „schlechthin unerklärbar", „Wirkung eines unmittelbaren Actes Gottes in der Creatur, ohne irgendeine Vermittelung dieser" (§. 540), wenn end-

lich die übernatürliche Erzeugung Christi ohne Mitwirkung des männlichen Factors als eine „theonomische" bezeichnet und construirt wird, — so stehen wir doch sicherlich nicht mehr auf dem Boden der Weltcontinuität, sondern auf dem der Weltdurchlöcherung und wir wissen in der That nicht, wie Rothe diese schöpferischen Acte „ohne irgendeine Vermittelung der Creatur" in Einklang bringen kann, mit seinem so wiederholt und so scharf hingestellten Kanon, daß „die Schöpfung nur Schöpfung ist, inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht".

Wir haben nur noch mit ein paar Worten die Eschatologie Rothe's mit der sich daran schließenden Angelologie und Dämonologie zu besprechen. Wenn er selbst von seiner Lehre fürchtet, sie werde Vielen als ein „crasses Gemisch von Unglauben und Köhlerglauben" erscheinen, so sind es namentlich seine eschatologischen Liebhabereien, welche der letztere Vorwurf trifft. Aber gerade auf sie legt er ein besonderes Gewicht, ja er hält es für Inconsequenz und Gedankenlosigkeit, sich eines klaren und genauen Begriffs der „Vollendung der Dinge" zu entschlagen. Diese Vollendung ist ihm bedingt einmal dadurch, „daß die Gemeinschaft der thatsächlich Erlösten durch die den Begriff der menschlichen Creatur vollständig erschöpfende

Vollzahl menschlicher Einzelwesen wirklich erfüllt ist"; dann dadurch, daß die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes so weit gediehen, daß in ihm alle wesentlichen Elemente des sittlichen Gutes realisirt sind. Ist dies erfüllt, dann tritt die sinnliche Wiederkunft des Herrn ein, damit verbunden das Wiedererscheinen der bereits Vollendeten. Nach Besiegung des antichristlichen Reiches und nach Elimination der für die Erlösung beharrlich Unempfänglichen kommt es zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden. Christus ist das Haupt dieses Gottesreiches, des vollendeten Staatenorganismus. Dasselbe ist in bestimmt gemessene Zeitgrenzen eingeschlossen. Dies die Wahrheit der Vorstellung vom Tausendjährigen Reich. Nach dem Ablauf desselben tritt die Verwandlung und Vergeistigung der Vollendeten ein. Es wird ihnen die materielle Verkleidung ausgezogen, zugleich wird das gesammte Baugerüste der materiellen Naturreiche abgebrochen, die äußere Natur wird zerstört. Dies die Wahrheit der Weltzerstörung durch Feuer. Mit dem Vollzug dieser Zerstörung ist die Erde der Himmel geworden und die Schranke zwischen ihr und den übrigen Sphären des Universums gefallen. Es ist eine unbeschränkte. Communication zwischen den vollendeten Weltsphären eröffnet. Zugleich tritt nach der Vollendung der irdischen Schöpfung gleichsam nach unten hin ein neues und unabsehbares Stadium ihrer Wirksamkeit im Universum ein. Aus ihrem

materiellen Niederschlag, aus ihrer ausgebrannten Schlacke geht eine neue Schöpfung hervor. Dies caput mortuum ist die materia prima, aus welcher eine neue Weltsphäre entsteht durch die schöpferische Thätigkeit Gottes, bei der die vollendete Menschheit in Verbindung mit den bereits vollendeten Creaturordnungen ihren Dienst leistet. Dies die Wahrheit der Vorstellung vom Demiurg als dem Weltschöpfer. „So nur bleibt die Continuität der Schöpfung undurchlöchert, und nur bei solcher absoluten Continuität kann die Schöpfung wirklich Entwickelung der Creatur aus sich selbst heraus durch Gott sein." Die Welt stellt einen unendlichen Kreislauf von Weltsphären dar, die sich vollenden und immer wieder im Moment der Selbstvollendung neue aus sich entlassen und die wie Glieder einer endlosen Kette ineinandergreifen. Hier tritt denn auch die Bedeutung der Engel ein. Sie sind nichts Anderes als die Vernunftwesen der vollendeten Weltsphären. Auch die Menschen im Zustande der Vollendung werden Engel, und da wir der irdischen Sphäre vorangegangene, bereits vollendete Schöpfungskreise annehmen müssen, ist die Nothwendigkeit der Engel gegeben, zugleich bei einer Mehrheit von solchen Creatursphären, eine Mehrheit von Engelwelten, eine Stufenordnung derselben. Die Engel sind zwar als Creaturen räumlich und zeitlich, aber nicht durch Raum und Zeit beschränkt, ihnen ist vielmehr das Universum schrankenlos geöffnet. Auch un-

unsere noch nicht vollendete Weltsphäre steht ihnen offen und wir müssen annehmen, daß sie besonders auf die persönlichen Geschöpfe in ihr eine Wirkung ausüben. Ganz ähnlich sind die Dämonen nichts Anderes als die Verdammten einer schon vollendeten Weltsphäre. Sie sind aus derselben herausgewiesen, sie sind der Auswurf der Schöpfung. Und sie können nur da hausen, wo die Welt noch eine materielle ist, nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären. Hier suchen sie sich, freilich umsonst, einzubürgern; hier hoffen sie für ihr verschmachtendes und verlechzendes Sein eine Erquickung, hier weilen sie als dämonische Mächte. Außerdem bleibt ihnen nur noch der leere Weltraum (der ἀήρ) mit der durch keine Organisation belebten Oede offen, wo sie sich mit den Verdammten aller übrigen Weltsphären vereinigen. — So weit die Rothe'schen Phantasien. Es ist jedenfalls Methode darin. Es ist dieser Weltbrand mit seiner Weltschlacke, diese unendliche, ineinandergreifende, sich gegenseitig bedingende Kette von Weltsphären, dies Auf- und Niedersteigen von Engeln und Dämonen, mit Einem Worte, dieser großartige Weltverkehr eine viel geistvollere Anschauung als die, welche gewöhnlich mit den „letzten Dingen" verbunden wird, eine solche, welcher augenscheinlich der speculative Gedanke einer alle einzelnen Schöpfungskreise miteinander vermittelnden Welteinheit zum Grunde liegt. Wir haben nur das Eine einzuwenden, daß

so ganz allein mit Begriffen und Postulaten gerechnet wird, wobei der Boden des Thatsächlichen völlig unter den Füßen schwindet, daß das Gebiet der Zukunft und des Jenseits, wo alle reelle Erkenntniß aufhört, bis ins Einzelne ermessen wird. Der „Realismus", von dem soviel die Rede ist, verliert sich bei solchem Verlassen der Wirklichkeit nur zu leicht in Phantasterei!

Mit dieser „speculativen Theologie" Rothe's trifft wenigstens an einem Punkte nahe zusammen der im Gegensatze gegen den Hegel'schen Pantheismus von einer Reihe namhafter Philosophen ausgebildete „speculative Theismus". Es ist schon darauf hingewiesen, wie mächtig seit Spinoza die pantheistische Strömung die deutsche Philosophie ergriffen und wie selbst unter den Gegnern des Pantheismus, vor allem durch Jacobi, der Aberglaube genährt worden, als ob die Speculation mit Nothwendigkeit auf den Pantheismus führe, sodaß es keine andere Rettung gebe vor ihm als den Salto mortale des Denkens, die Flucht in den Glauben. Wir halten diese Jacobi'sche Auskunft nicht allein für eine sehr traurige und auf die Länge unausreichende, sondern meinen auch, daß die Gefahr, vor welcher die Flucht ergriffen wird, gar keine ernstliche sei. Der Pantheismus hat nur seine Wahrheit und sein Recht an dem Gegensatze eines äußerlichen und abstracten Theismus, wie er von der vulgären Theologie aufgestellt wird und wie er ihm

alle Zeit zur Folie dient. Er hat ferner das Verdienst, von jeher anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen von der Gottheit entgegengewirkt, den Gottesbegriff nach allen Seiten hin gereinigt und erweitert zu haben. Aber — mit diesen negativen Verdiensten ist auch seine ganze Bedeutung erschöpft und er selbst ist philosophisch so wenig gerechtfertigt, daß er vielmehr nur für eine Abstraction der ärgsten Art gelten muß, welche ebenso wenig wie der abstracte Theismus die Räthsel der Welt zu lösen im Stande ist. Denn im Pantheismus kommt nicht allein die Welt, wie in die Augen fällt, sondern auch Gott selbst zu kurz. Das Absolute ist hier nicht das wahrhaft Absolute, sondern das Abstracteste, das caput mortuum der Abstraction, Dasjenige, was übrig bleibt, nachdem jede Bestimmtheit hinweggedacht ist. Gott ist hier nur das Abstract-Allgemeine, das Eine, das reine Sein, oder wie es sonst genannt wird, das sich gegen alle concreten Daseinsformen aufhebend, absorbirend verhält. Es geht dabei einmal die Schönheit der Welt und der Reichthum ihrer Gliederung verloren; sie wird zu einem Schaum und Schein, zu einem Nichtsein am Sein, zu einer steigenden und wieder fallenden Welle des Oceans; es geht aber auch andererseits dabei die Tiefe, Innerlichkeit und schöpferische Energie der Gottheit verloren, welche in sich keinen Halt- und Ruhepunkt gewinnt und nichts als ein Strömen und Schäumen, ein Blasentreiben der End-

lichkeit ist und in dieser zweck= und resultatlosen Thätigkeit beständig in die Endlichkeit umschlägt, um sie dann wieder in sich zurückzunehmen. Aus diesem inhalt= und fortschrittslosen Spiel, das doch wieder einen sehr ernsten, dunkel=tragischen Hintergrund an der Alles verschlingenden göttlichen Substanz hat, strebt der Gedanke sich zu erheben, um einmal die Welt als eine in sich gefestete und in ihren höhern Organisationen immer mehr nach selbständigen Mittelpunkten strebende, dann aber auch die Gottheit als eine um sich kreisende zu erfassen. Dies ist das Streben des speculativen Theismus, der bei der nothwendigen Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung von Gott und Welt die Differenz zwischen beiden, durch welche beide erst zu ihrem Rechte kommen, aufrechterhält. In ihm ist die Wahrheit des Pantheismus erhalten, daß die Gottheit nicht selbst wieder eine Einzelheit neben andern, sondern die höchste Allgemeinheit, die Alles durchdringende ist, daß das Unendliche nicht dem Endlichen gegenübersteht, um so wieder selbst zu einem Endlichen zu werden, sondern daß es die die Endlichkeit penetrirende, sich selbst ihr einpflanzende Energie ist. Aber hier kommt auch andererseits der Gedanke zu seinem Rechte, daß jene höchste Allgemeinheit zugleich lebendige Allgemeinheit ist, d. h. selbstbewußte, sich in sich zusammenfassende, aus der Weltdurchdringung ewig in sich zurückkehrende. Auch bei Hegel, der, wie schon angedeutet wurde, mit Einem

Fuße über den Pantheismus hinausgetreten ist, der die göttliche Substanz als eine processirende, sich im Subject zusammenfassende begreift, ist die Gottheit doch nicht in sich zusammengefaßt, kehrt aus dieser Welt- und Menschwerdung nicht in sich zurück, sondern geht in den unendlichen Proceß des Werdens auseinander und verzettelt sich gleichsam in die Endlichkeit. Es ist daher nicht mit Unrecht gesagt worden, es fehle der Unruhe des absoluten Processes bei Hegel der feste Kern und Mittelpunkt der Selbsterfassung, es sei ihm das ruhende Auge des Selbstbewußtseins einzupflanzen. Allerdings, mit mehr oder minder Glück und oft noch in sehr unreinen und an den alten Theismus und Supranaturalismus anstreifenden Formen ist der speculative Theismus der neuern Zeit hervorgetreten. Er ist namentlich von den Theologen begierig adoptirt worden, denen es vorzugsweise um den Theismus und gar wenig um die speculative Gestalt desselben zu thun war, welche viel von der Bedeutung der „Persönlichkeit" zu sprechen wußten, ohne doch der Absolutheit dieser Persönlichkeit ihr volles Recht werden zu lassen. Eine wie seltene und fast einzige Ausnahme auch nach dieser Seite hin Rothe darstellt, ist schon ausgeführt. Von den meisten Theologen wurde der Begriff der göttlichen Persönlichkeit, Freiheit und ihrer Erhabenheit über den Naturzusammenhang nur dazu benutzt, um wieder eine besondere Sphäre des Exclusiv-Göttlichen, des Ueber-

natürlichen zu constituiren und so alle biblischen Wundergeschichten und Wundervorstellungen unter speculativem Schein und Wortgepränge neu einzuführen. Welch ein Unfug ist namentlich in diesen Kreisen mit der „göttlichen Freiheit" getrieben worden, unter deren prächtigem Deckmantel das willkürlichste und äußerlichste Handeln Gottes verborgen wurde! Und wie früher die „göttliche Nothwendigkeit" dahin gemisbraucht wurde, daß das ethische Nichtandershandelnkönnen zu einem physischen Bestimmtsein, die göttliche Schöpferthätigkeit zu einem theogonischen Proceß heruntergesetzt wurde; so nun in entgegengesetzter Weise wurde unter dem vorgehaltenen Schreckbilde des Pantheismus und unter dem Titel der göttlichen Freiheit und Persönlichkeit die wesensleere Willkür Gottes wieder eingeführt, ja auf sie die ganze Dogmatik basirt. Es ist nicht schwer einzusehen, daß die Freiheit Gottes keine andere sein kann als die Selbstbestimmung seines Wesens, eine solche, welche zugleich Nothwendigkeit, wenn auch eine ethisch-persönliche, eine gewußte und gewollte Nothwendigkeit, daß eine Freiheit, welche sich wie beim Menschen als formelle Selbstbestimmung von der Wesensbestimmtheit loslöst, bei Gott undenkbar und seiner unwürdig ist. So ist denn die Schöpfung der Welt ebenso sehr ein Act der Nothwendigkeit wie der Freiheit. Gott und Welt sind Correlata, die sich nicht entbehren können, die in beständiger und zusammenhängender Wechsel-

20*

wirkung miteinander stehen. Und wenn Gott als der die Welt setzende ihr vorangeht, so ist diese Causalitätspriorität doch nicht mit der zeitlichen zu verwechseln; wenn er als der Absolute ihre Endlichkeit überragt, so ist diese Transscendenz nicht ohne die Immanenz zu denken, ist nichts als die ewige Rückkehr Gottes in sich aus seiner nie aufhörenden Weltthätigkeit. Es hat mit einem Worte der speculative Theismus die einheitliche und zusammenhängende Weltanschauung nicht aufzugeben, steht auf ihr ebenso sicher, ja besser begründet als der Pantheismus, so sehr er auch durch supranaturalistische Theologen ausgebeutet und verunreinigt ist. Unter solche Verunreinigungen rechnen wir namentlich die J. Müller'schen Ausführungen*) über Freiheit und Persönlichkeit Gottes, über den Unterschied zwischen der potentia und dem actus in Gott, über die „Selbstbeschränkung" des göttlichen Könnens durch seine L i e b e, über die aus solcher Selbstbeschränkung folgende „Zulassung" der menschlichen Freiheit und damit des Bösen, über die aus „freier, bedürfnißloser Liebe" hervorgehende Schöpfung der Welt, über den „Concursus" Gottes bei der Weltregierung u. s. w. Alle diese Vorstellungen führen offenbar auf einen verfeinerten Anthropomorphismus zurück, auf einen Dualismus des Seins und des Wollens, der Allmacht und der Liebe, der metaphysischen und der

*) In seiner „Christlichen Lehre von der Sünde".

ethischen Eigenschaften, der Schrankenlosigkeit und der Selbstbeschränkung; und die freie, bedürfnißlose Liebe ist es, welche immer zu Hülfe gerufen wird, um die Selbständigkeit der vernünftigen Creatur, die durch das Böse hindurchgehende Freiheit des Menschen zu erklären. Diese freie Liebe ist es, welche erst durch einen ausdrücklichen Entschluß dem an sich schrankenlosen Können Gottes die Schranke anlegt, welche einen Ueberschuß von Allmacht zur Unthätigkeit verurtheilt, welche dem absoluten Wesen die Resignation auflegt, neben sich einen endlichen, selbständigen, ja sich feindlich gegenüberstehenden Willen gewähren zu lassen. Wie äußerlich-endlich sind alle diese Vorstellungen! Als ob die Liebe nicht eine Wesensbestimmung Gottes, ja recht eigentlich die Bestimmung seines Wesens wäre, ohne welche die andern Eigenschaften gar nicht gedacht werden können, von welcher sie alle durchdrungen und mitbestimmt sind! Gibt man seiner schöpferischen Liebesthätigkeit diese Bedeutung und zieht man sie nicht durch die Attribute „freie", „bedürfnißlose" u. s. w. in die reine Gnadenwillkür herab, so wird auch der Gedanke der Selbstbeschränkung Gottes nur noch als eine populär-anthropomorphische Vorstellung geduldet werden können, überhaupt aber das Verhältniß von Gott und Welt und die Schöpferthätigkeit Gottes einen ganz andern Charakter, nämlich den innerer, geistig-sittlicher Nothwendigkeit gewinnen. Und damit sind denn die supranatu-

ralistischen Velleitäten, welche immer auf die Schöpferwillkür, auf die neuen schöpferischen Willküractionen zurückgehen, in der Wurzel abgeschnitten.

Von diesen unreinen Formen des speculativen Theismus, denen auch die Schriften der wiener Philosophen Günther und Pabst mit ihrem im Gegensatz gegen die Evolutionsidee einseitig gespannten Creatianismus angehören, unterscheidet sich schon vortheilhaft Lange, der (in seiner „Philosophischen Dogmatik", §. 38 und 44) manches tiefsinnige Wort ausspricht über die Einseitigkeit des Pantheismus, über das Umschlagen desselben in Polytheismus und Dualismus, über die falsche Immanenz, welche nur eine Inhärenz ist, über die wahre Bedeutung des immanenten Zweckbegriffs und des teleologischen Beweises vom Dasein Gottes; aber auch ebenso sehr über die einseitige Fassung des Schöpfungsbegriffs, nach welcher ein größeres Gewicht auf Gottes That als auf die That Gottes gelegt, und die Welt nur als Welt, nicht zugleich als Selbstoffenbarung Gottes, die Schöpfung nur als Creation, nicht zugleich als göttliche Zeugung betrachtet wird. Noch reiner ist, wie schon gezeigt, von Rothe die wahre, auf dem Unterschiede ruhende und durch den Unterschied hindurchwirkende Immanenz Gottes in der Welt aufgefaßt. Vorzüglich aber wurde von der Philosophie aus durch C. Ph. Fischer („Idee der Gottheit", 1839), Weiße („Idee der Gottheit", 1843), Wirth („Speculative Idee Gottes", 1845), J. H. Fichte

(„Speculative Theologie", 1846), Sengler („Die Idee Gottes", 1847) das schwierige Problem der absoluten Persönlichkeit, in welcher die Selbsterfassung mit der Weltdurchdringung, das Fürsichsein Gottes mit seiner wirksamen Allgegenwart, die Transscendenz mit der Immanenz zu vermitteln ist, der Panentheismus, wie schon Krause ihn nannte, seiner Lösung näher geführt. Die Schrift von Fischer verfolgt den historischen Weg, stellt den Pantheismus in seinem Durchgange durch den abstracten Pantheismus der Eleaten, den substantiellen Spinoza's, den realistischen Oken's, Kieser's, Schleiermacher's, Herder's, den idealistischen Hegel's dar, und läßt ihn so stufenweise über sich selbst hinaus und zum Theismus hinüberschreiten. Die bedeutendste unter den genannten Schriften ist Fichte's „Speculative Theologie". Bekanntlich geht sein, wie des ihm nahe verwandten Weiße Streben dahin, in bestimmter gegensätzlicher Beziehung zu Hegel's absolut genanntem, in der That aber abstractem Idealismus, den Standpunkt des wahren Idealrealismus zu gewinnen, alles blos aprioristische Erkennen abzuthun, keinen Begriff zu dulden, dem nicht die volle, concrete Gegenwart der Anschauung zur Seite steht. In diesem Sinne, in diesem Verlangen nach realer, anschaubarer Wahrheit, in dieser Abneigung gegen alle Jenseitigkeit des abstracten Begriffs berührt er sich ganz nahe mit Feuerbach und hat für diese Seite der Feuerbach'schen Philosophie gerechteste Anerkennung. Frei-

lich gibt er diesem Streben eine ganz andere, den Consequenzen Feuerbach's gerade entgegengesetzte Folge. Er geht von der realen nach monadischen Mittelpunkten, nach Persönlichkeit strebenden Welt aus und kommt von diesen endlichen Monaden rückgreifend und rückschliessend zur Ur-Monas, zur absoluten Person. Er will nicht durch rein begriffliche Construction einer sogenannten über sich selbst hinaustreibenden Dialektik vom ganz abstracten Sein, Nichts u. s. w. aus zum concreten Begriff der Person vordringen; er will vielmehr von der „Weltthatsache" ausgehen, welche mit Nothwendigkeit zur Lösung ihres Räthsels und zur Aufhellung ihres innern Widerspruchs auf einen zwecksetzenden Willen führt. So ist ihm die speculative Theologie nichts Anderes als der durchgeführte Beweis vom Dasein und Wesen Gottes, bei welchem der Weltbegriff in seinen verschiedenen Steigerungen die Prämisse bildet. Das größte Gewicht legt er also auf den letzten und reichsten, von dem concretesten Weltbegriff ausgehenden Beweis, auf den teleologischen, welchem er eine neue und vertiefte Fassung zu geben weiß. Die Welt ist nicht allein ein System von allseitigem Bezogensein aufeinander, ein Universum, sondern auch eine aufsteigende Stufenreihe von Zwecken. Jedes Einzelne ist Zweck für sich und zugleich Mittel für Anderes, Resultat einer niedern, Basis einer höhern Entwickelungsreihe. Und hier zeigt sich die auffallende *Erscheinung*, daß das Erreichte, Realisirte, wiewol

Product des ihm Vorausgehenden, doch zugleich Dasjenige ist, um deswillen dieses allein vorhanden ist. So wirkt das Nochnichtseiende vor, der Zweck ist zugleich die Ursache, aber als Folge gesetzt, und ebenso das Mittel die Folge, aber als Ursache gesetzt. Dies Vorauswirken des Nochnichtseienden, dies Umschlagen der zeitlichen Ursache und Folge in ihr Gegentheil, dies Ueberschreiten der empirischen Auffassung von Zweck und Mittel fodert zu einer Lösung des daliegenden Widerspruchs auf. Die Zwecke sind vorauswirkend in ihren Mitteln. Also die Mittel wirken eigentlich nicht den Zweck. Aber auch er selbst wirkt nicht in ihnen; denn er ist noch gar nicht da. So wird ein Drittes gefodert, das jedes Mittel auf seinen Zweck richtet, den Zweck setzt, bevor er ist. Dies ist das Absolute als das Zwecksetzende und ihn aus seinen Mitteln heraus Wirkende. Dies zwecksetzende Schaffen des Absoluten löst den in der Zeit erscheinenden Widerspruch dadurch, daß es die auseinanderfallenden Glieder von Mittel und Zweck in ihrem Zeitunterschiede aufhebt, in Ewigkeit „einend durchschaut". Die Weltordnung von Zwecken kann ohne Widerspruch nur dadurch gedacht werden, daß ein wissend und wollend sie durchdringendes Absolute in ihnen gegenwärtig ist. — Nachdem so von dem Weltbegriffe aus die Idee Gottes als des denkenden und wollenden Absoluten gewonnen ist, wird im zweiten Theile diese Idee in ihrem innern Reichthum und als sich zuspitzend zur

absoluten Persönlichkeit explicirt. Gott hat in sich eine reale und ideale Seite, Natur und Geist, die sich in dem bewußten Willen Gottes, der seinen höchsten Ausdruck in der göttlichen Liebe gewinnt, absolut miteinander vermitteln. Besonderes Gewicht wird hier (nach dem Vorgange von Jak. Böhme, Baader, Schelling u. s. w.) auf die Natur in Gott gelegt und nachdrücklich darauf hingewiesen, wie die gewöhnliche deistische Vorstellung von der Schöpfung, als aus dem reinen Willen Gottes hervorgegangen, eine ganz sinnlose sei, wie ihr Gedanke gar nicht zu vollziehen, solange man sich mit einem abstract naturlosen Gott begnüge. Solchem Deismus gegenüber wird, und mit vollem Rechte, dem Pantheismus der Vorzug gegeben, da es absolut unmöglich sei, die Prädicate der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, seine welterhaltende und weltvollendende Wirksamkeit ohne eine reale Immanenz Gottes in der Welt zu denken. Bei dieser Gelegenheit wird auf die göttliche Dreieinheit, als auf die absolute Durchdrungenheit von Geist und Natur, von Subject und Object, von Erkennendem und Erkanntem u. s. w. hingewiesen, zugleich aber, was von großer Wichtigkeit ist, auf den Unterschied dieser Dreieinheit, als der drei Momente der Einen absoluten Person, von der kirchlichen Dreieinigkeit, den drei absoluten Personen des Einen göttlichen Wesens, aufmerksam gemacht. Es wird der Kirchenlehre namentlich der Vorwurf gemacht (derselbe, welchen schon

Marcellus von Ancyra erhoben und für den Servet den Flammentod erlitt), daß sie die Offenbarungstrinität zu wenig von der metaphysischen unterschieden, die Ausdrücke Vater, Sohn und Heiliger Geist unmittelbar auf diese angewandt habe. Dadurch sei die ungeheure Paradoxie entstanden, daß eine historische Person dem innern metaphysischen Wesen Gottes einverleibt worden, daß der in der gläubigen Menschheit wirkende und lebende Heilige Geist zu einer Person der immanenten Trias gemacht sei.*)

In dem dritten Haupttheile, welcher das Wesen Gottes in seinem Verhältniß zur Welt entwickelt, und die Lehren von der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltvollendung umfaßt, ist von besonderm Interesse die „ewige Welt", das ideale Universum, welches, an Plato erinnernd, mit seinen „Urpositionen", seinem „Ewig-Individuellen" der Grund und das Urbild der endlichen Welt ist. Auch hier wieder erhebt Fichte, ähnlich wie bei der Lehre von der Schöpfung aus dem reinen Willen, gegen die deistische Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts eine starke Polemik, als gegen eine solche, die nur negativen Werth habe, positiv dagegen gar nichts oder nur absolut Unverständliches vorbringe, sodaß ihr ge-

---

*) Ein Weiteres darüber in Fichte's Abhandlung „Ueber den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinität", in der „Zeitschrift für Philosophie", Bd. VII, S. 37 fg.).

genüber sogar noch die pantheistische Weltanschauung berechtigt und verständlich sei. Denn die positive Wahrheit, durch welche die Negation eines von Gott verschiedenen Stoffes erst ihren Sinn erhalte, sei die, daß Gott bei der Welterschaffung aus der Tiefe seines eigenen Wesens geschöpft, daß nur er selbst sich der Stoff der Schöpfung gewesen. So ist also die endliche Welt aus der idealen, ewigen hervorgegangen und zwar durch die Lösung der ursprünglichen Einheit, in der Alles zugleich und auf ewige Weise ist, durch die Entlassung aus der Ureinheit in der Form des Werdens und der Sonderung. Die göttliche Thätigkeit ist in dieser Beziehung nur eine zulassende, und man kann sagen, daß die Schöpfung zugleich eine Wirkung Gottes ist und eine Selbstverwirklichung der Urpositionen, ein Sichselbstschaffen der Weltwesen aus dem und durch den göttlichen Willen. Damit ist offenbar eine tiefere, speculative Grundlegung gewonnen für das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, in der Schöpfung wie in der Erhaltung und Vollendung der Welt. Denn überall ist das göttliche und creatürliche Wirken mit- und ineinander, das Eine vollzieht sich nicht ohne das Andere, nicht äußerlich neben dem Andern. Besonders bei der Lehre von der Welterhaltung wird darauf hingewiesen, wie die Creatio continua, welche in pantheistischer Weise Alles immer von neuem und nur aus Gott hervorgehen lasse, ebenso einseitig sei als die deistische Theorie, nach

welcher die Schöpfung in sich abgeschlossen, mit dem Vermögen aus sich selbst fortzudauern, sodaß sie, einmal in Gang gesetzt, gleich einer wohlgeordneten Maschine sich aus sich selbst erhalte und nur dann und wann zu außerordentlichen Zwecken außerordentliche Einwirkungen erfahre. Fichte erkennt sehr wohl, daß der Deismus und der Supranaturalismus, die ordentlichen Naturgesetze und die außerordentlichen Einwirkungen (die Wunder) nicht Gegensätze bilden, sondern vielmehr zusammengehören, sich gegenseitig fodern, einen und denselben Standpunkt, den des Dualismus, der abstract aus sich fortwirkenden Welt, darstellen. Er hält Newton für den eigentlichen Urheber und Repräsentanten der gewöhnlichen Annahme von Naturgesetzen als höchsten und letzten Gründen alles wirklichen Seins, und weist darauf hin, wie diese geistlose Auffassung, nach welcher Gott durch einen von außen kommenden Anstoß (impulsus divinus) dem Weltgebäude die erste Bewegung gegeben, das sich nun nach dem Gesetz der Trägheit in ihr erhalte — von selbst zu den Wundern, den außerordentlichen Einwirkungen, hinführe, die bei allmäligen Deteriorationen als von Zeit zu Zeit erscheinende Nachbesserungen nöthig erscheinen. Diese göttlichen Einwirkungen und Anstoße erfolgen aber nicht vereinzelt und in vorübergehenden Schlägen, sondern in ewiger Continuität; Gott ist überall der die Welt durchwirkende, der absolute, wirksame Hintergrund der Naturgesetze, der sie setzende,

belebende, steigernde, wie andererseits diese Naturgesetze mit ihren Erscheinungen, diese in sich zusammenhängende, sich aus sich entwickelnde und in allen ihren Einzelheiten unendlich miteinander vermittelte Welt nur die Kehrseite des göttlichen Wirkens bildet, ohne welche und außer der dasselbe gar nicht zu denken ist. Wie die moderne Lehre von dem „Eintreten schöpferischer Kräfte", von den „höhern göttlichen Ordnungen" u. s. w. nichts ist als eine schimmernde Phrase und eine Verdeckung der alten geistlosen Lehre von den übernatürlichen Eingriffen, von den außerordentlichen göttlichen Anstößen, darauf ist schon öfters hingewiesen, und es muß dies leider wiederholt geschehen, weil gerade an diesem Punkte die Theologie, wie es scheint, unverbesserlich, die Confusion eine systematische, man möchte sagen absichtliche ist. Die schöpferischen Kräfte brauchen in der That nicht erst hier oder dort einzutreten, weil sie fortdauernd wirken und nicht blos im Entstehen der Dinge, sondern ebenso sehr in ihrem Bestehen und Vergehen, nicht blos in den geistigen Neubildungen, in den epochemachenden Ereignissen und Personen, sondern auch in den scheinbar ruhigen und stetigen Fortentwickelungen. Das Wirken Gottes und das Sichauswirken der Welt, sein Neuschaffen und die endliche Fortentwickelung sind immer zusammengehörende Correlata, die nicht in verschiedene Zeitmomente auseinandergelegt werden können, wie eine äußerliche und wirklich sehr kindliche

Betrachtung der Weltgeschichte es liebt. Und selbst, wenn man auf sie herabsteigen wollte, wenn man bei den geistigen Neubildungen, bei den epochemachenden Ereignissen das Eintreten besonderer göttlich-schöpferischer Kräfte annehmen wollte, würde man dadurch den exclusiven Neigungen des Supranaturalismus keineswegs genügen, dem dieser Kreis der göttlichen Schöpferthätigkeit ein viel zu weiter ist, und der ihn auf die „Offenbarung" im theologisch engsten Sinne beschränkt wissen will. Daß Fichte von diesen supranaturalistischen Sympathien ganz frei ist, daß er streng und rein den speculativen Standpunkt innehält, ist ein nicht geringes Verdienst. So sagt er: „Die ewige und unveränderliche Form des Wirkens Gottes ist in den allgemeinen Gründen der Schöpfung gegeben und die Verneinung jeder Willkür und jeden particulären unsteten Wirkens in Gott legt ihm so wenig eine Schranke auf, daß sie vielmehr nur „aus der Einsicht seiner absoluten Entschränkung unmittelbar hervorgeht" (S. 624; man vergleiche besonders den §. 207 fg. und §. 242). So weist er wiederholt auf die Geistlosigkeit und Aeußerlichkeit des Wunderbegriffs hin*), fin-

*) „Eigentliche Mirakel anzunehmen, d. h. Unterbrechungen oder Aufhebungen der Naturordnung, dazu wird kein philosophischer Denker sich herablassen, eben weil sie das an sich Geistlose und Zweckwidrige, die roh-sinnliche Parodie jener geistigen Wunder sind" (S. 664).

det das Große der göttlichen Weltökonomie darin, „daß alles wahrhaft Göttliche in der Geschichte nur durch den Menschen in vollkommener Vermittelung mit seiner Freiheit geschehe, damit er in seinem innersten Selbst dieses göttlichen Pfundes gleichsam wie seines Eigenthums froh werde", und will die Weltregierung und Welterlösung nur in diesem „universellen" Sinne aufgenommen, nicht etwas Transscendentes und erkünstelt Theologisches in sie hineingesetzt wissen. So ist ihm die Grundform, in welcher der göttliche Geist die Umkehr und Umwandlung der Menschen, die Erlösung, vollzieht, die des Genius. Und das Kriterium desselben ist die reine, selbstopfernde Begeisterung, sowie die schöpferische Kraft. Er findet dann freilich bei der allgemeinen Grundform des Genius einen tiefern Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen und künstlerischen Genius einerseits und demjenigen, welcher der Träger sittlicher und religiöser Ideen ist. Hier sind die Ideen an den Willen gerichtet, die Begeisterung ist in der höchsten Intensität, einfache, unerschütterliche Gewißheit von der Göttlichkeit der gewordenen Offenbarung, Berufung auf die göttliche Auctorität. Aber doch ist die aus solcher Genialität hervorgehende „Inspiration" und „Prophetie" nichts Anderes als „religiös-sittliche Erleuchtung", der Genius ist nur der erste Verkündiger und Erwecker Desjenigen in der Menschheit, was in ihrem Grunde als ein Ewiges ruht. In diesem von

den religiösen Heroen geleiteten geistigen Umbildungs- und Erlösungsproceß gibt es dann wieder allmälige Steigerungen, in denen der göttliche Geist einmal intensiv immer tiefer und inniger seinen Inhalt dem menschlichen Bewußtsein aufschließt, dann auch extensiv in immer größern Umkreisen ihn über die Menschheit verbreitet. Und die Vollendung des Erlösungsprocesses vollzieht sich in dem völligen Einswerden des göttlichen Geistes mit dem menschlichen, in einer solchen Einheit, welche als absolute zugleich eine bleibende ist.

In sehr naher Geistesverwandtschaft mit dieser „speculativen Theologie" Fichte's steht Ch. H. Weiße, der sich in dem letzten Stadium seiner theologischen Entwickelung von manchen Unklarheiten der frühern Zeit, von manchen ungerechtfertigten Sympathien für das kirchliche Dogma losgerungen hat. In seinen „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (2. Aufl., 1849), gerichtet an „die Gebildeten deutscher Nation", athmet ein freier und idealer Sinn, der das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, wie es in den wahrhaft Gebildeten lebt, Manchen vielleicht selbst verborgen und in den Tiefen des Gemüths schlummernd, auszusprechen und zur Anerkennung zu bringen strebt. „Viele von Diesen", meint er, „haben nur den Faden verloren, der ihren durch die Poesie und die Wissenschaft der Gegenwart hindurchgegangenen Geist mit dem christlichen Heilsbewußtsein verknüpft, und es

kommt vor allem darauf an, diesen Heilsglauben in seiner ursprünglichen Einfachheit und Reinheit und im Unterschiede von dem dogmatischen Glauben hinzustellen, um die Bessern unsers Volks, Diejenigen, auf denen vorzugsweise die Zukunft der evangelischen Kirche ruht, wieder für eine lebendige Theilnahme am Christenthum zu gewinnen." Diesen Kern des Christenthums, diese wahrhafte fides salvifica, welche die Reformatoren meinten, wenn sie dieselbe auch in noch viel zu enge Formeln faßten, setzt er in die von den Rationalisten so oft gefoderte, aber nie in der Tiefe erfaßte „Lehre Jesu", wie sie über den schon dogmatisirenden Paulus und Johannes hinausgeht und den Quell des christlichen Glaubens in seiner ersten, ursprünglichen Reinheit darstellt. Und diese Lehre Jesu findet er in den historisch begründeten Aussprüchen der drei ersten Evangelien, zusammengefaßt in den drei Begriffen: himmlischer Vater, Sohn des Menschen und Himmelreich. Die evangelische Kirche, will sie sich aus dem Innersten des religiösen Selbstbewußtseins der Gegenwart neu gebären, will sie sich über den engen Kreis der Territorial- und Confessionskirchen erheben zu einer deutsch-evangelischen Volkskirche, bedarf eines neuen vereinfachten Glaubensbekenntnisses, welches in freier, umfassender Allgemeinheit über allen jenen Absonderungen und Verengungen steht, und welches zugleich dieselben in ihrer untergeordneten Sphäre gewähren läßt. Für dieses Glaubensbekennt-

niß der Kirche der Zukunft schlägt Weiße folgende Fassung vor: „Ich glaube an den himmlischen Vater, den allmächtigen Schöpfer dieser Welt, welchen mir des Menschen Sohn verkündigt hat. Ich glaube an des Menschen Sohn, durch welchen der himmlische Vater mich und alle meine Brüder zu seinen Kindern eingesetzt und berufen hat. Ich glaube an das Himmelreich, in welchem der himmlische Vater durch seinen Geist, den heiligen, alle seine Kinder, welche durch das Leiden des Menschen Sohnes und gegenseitige, vergebende Liebe von dem Verderben der Sünde erlöst und mit des Menschen Sohn auferstanden sind, zu ewigem Leben und seliger Gemeinschaft vereinigen will."

Dieser aus den Urelementen des Evangeliums neugebildeten Glaubensregel zur Seite geht eine nicht allein über die bisherige confessionelle, sondern über die kirchliche Dogmatik überhaupt weit hinausstrebende und sie an allen Punkten idealisirende Glaubenslehre. Auch hier finden wir wol noch hier und da ein gar zu ängstliches Streben, die Continuität mit der ganzen geschichtlichen Bewegung eines Dogma festzuhalten und auf sie hinzuweisen, wir finden wol noch manches, dem Geschmacke einer vergangenen Zeit angehörende misverständliche Spielen und Schönthun mit orthodoxen Vorstellungen, wohin namentlich die Erklärung gehört, im Punkte der Abendmahlslehre einer der aufrichtigsten Lutheraner zu sein, — eine

Erklärung, die gar nicht ernstlich gemeint ist und durch die folgenden Entwickelungen geradezu widerlegt wird; — aber bei diesen mancherlei Verdunkelungen und Umhüllungen der einfachen Wahrheit bricht doch der wahrhaft speculative und ideale Geist des von dem reinsten Streben beseelten und für eine bessere Zukunft unserer Kirche erglühenden Mannes überall hindurch und macht seine Schrift zu einer der bedeutendsten und der Beherzigung werthesten unserer Zeit. Das Unternehmen, aus dem Schoose wahrhafter und tiefer Geistesbildung die evangelische Kirche in freien und umfassenden Glaubensformen neu erstehen zu lassen, sie mit dem Bewußtsein der Gegenwart innerlichst zu versöhnen, ist ein großes und sehr berechtigtes, wenn es auch in nächster Zukunft von jedem Erfolge verlassen sein sollte. Und der Kampf gegen das beengende, unserer ganzen Weltanschauung widerstrebende supranaturalistische Schema, gegen alles äußerlich Wunderhafte und Magische in unserer Glaubenslehre, gegen die Misachtung und Erniedrigung der freien, nur sich selbst und ihren Vermittelungen Rechnung tragenden Wissenschaft, ist überall mit anerkennungswerther Energie durchgeführt.*)

---

*) Das seit kurzem erschienene neueste Werk Weiße's, seine „Philosophie des Christenthums" (1. Bd., 1855) enthält nur noch die „Einleitung" und die „Theologie im engern Sinne", läßt aber schon jetzt in der reichern Berücksichtigung des Erfahrungs-

Im Wesentlichen auf Einem Boden mit diesem „speculativen Theismus“ steht diejenige Fraction der Schüler Schleiermacher's, welche ich als die „eigentlichen“ und die „treuen“ bezeichnen möchte, die das kritische Element des großen Lehrers gleichmäßig mit dem mystisch-religiösen in sich ausgebildet, die sich von dem dogmatischen Miasma der Zeit frei erhalten, deren Theologie von klarem Verstande und vor allem von charaktervoller Ueberzeugungskraft getragen ist; — in deren Wissen das Gewissen die Grundlage geblieben. Hierher gehört eine Reihe der geistvollsten und tüchtigsten Prediger der Gegenwart, Männer wie Jonas, Sydow, Eltester, Pischon, Schweder u. A., Solche, die nicht aus den Schriften Schleiermacher's oberflächlich geschöpft, um über ihn hinauszugehen, wie über eine Brücke zu einem neuen, nur etwas modernisirten Dogmatismus, — die vielmehr den ganzen Schleiermacher in seinem vollen, lebendig-persönlichen Eindruck in sich aufgenommen und dabei erfahren haben, wie tief das religiöse und das ethische, das intellectuelle und das praktische Geistesleben in diesem Manne verbunden war, welche Schätze der Ob-

elements einen sehr bemerkenswerthen Fortschritt über die bisherige Religionsphilosophie erkennen. Mit den Resultaten der historischen Kritik, welche §§. 104—179 mitgetheilt werden, kann ich mich nicht in allen Punkten einverstanden erklären, am wenigsten mit den in Bezug auf die Paulinischen Briefe gemachten Andeutungen, welche auf Interpolationen en gros hinauslaufen.

Erklärung, die gar nicht ernstlich gemeint ist und durch die folgenden Entwickelungen geradezu widerlegt wird; — aber bei diesen mancherlei Verdunkelungen und Umhüllungen der einfachen Wahrheit bricht doch der wahrhaft speculative und ideale Geist des von dem reinsten Streben beseelten und für eine bessere Zukunft unserer Kirche erglühenden Mannes überall hindurch und macht seine Schrift zu einer der bedeutendsten und der Beherzigung werthesten unserer Zeit. Das Unternehmen, aus dem Schooße wahrhafter und tiefer Geistesbildung die evangelische Kirche in freien und umfassenden Glaubensformen neu erstehen zu lassen, sie mit dem Bewußtsein der Gegenwart innerlichst zu versöhnen, ist ein großes und sehr berechtigtes, wenn es auch in nächster Zukunft von jedem Erfolge verlassen sein sollte. Und der Kampf gegen das beengende, unserer ganzen Weltanschauung widerstrebende supranaturalistische Schema, gegen alles äußerlich Wunderhafte und Magische in unserer Glaubenslehre, gegen die Mißachtung und Erniedrigung der freien, nur sich selbst und ihren Vermittelungen Rechnung tragenden Wissenschaft, ist überall mit anerkennungswerther Energie durchgeführt. *)

---

*) Das seit kurzem erschienene neueste [illegible]
„Philosophie des Christenthums" (I. [illegible]
noch die „Einleitung" und die [illegible]
läßt aber schon jetzt in den [illegible]

Im Wesentlichen auf Einem Boden mit diesem „speculativen Theismus" steht diejenige Fraction der Schüler Schleiermacher's, welche ich als die „eigentlichen" und die „treuen" bezeichnen möchte, die das kritische Element des großen Lehrers gleichmäßig mit dem mystisch-religiösen in sich ausgebildet, die sich von dem dogmatischen Miasma der Zeit frei erhalten, deren Theologie von klarem Verstande und vor allem von charaktervoller Ueberzeugungskraft getragen ist; — in deren *Wissen* das *Gewissen* die Grundlage geblieben. Hierher gehört eine Reihe der geistvollsten und tüchtigsten Prediger der Gegenwart, Männer wie Jonas, Sydow, Eltester, Pischon, Schweder u. A., Solche, die nicht aus den Schriften Schleiermacher's oberflächlich geschöpft, um über ihn hinauszugehen, wie über eine Brücke zu einem neuen, nur etwas modernisirten Dogmatismus, — die vielmehr den *ganzen* Schleiermacher in seinem vollen, lebendig-persönlichen Eindruck in sich aufgenommen und dabei erfahren haben, wie tief das religiöse und das ethische, das intellectuelle und das praktische Geistesleben in diesem Manne verbunden war, welche Schätze der Ob-



jectivität, dieser sogenannte „Subjectivismus", zu heben vermochte, ja, wie diese Gefühlstheologie mehr war, als sie sein wollte, wie sie Gewissenstheologie war. — In diese Reihe müßte eigentlich ein Mann gehören, der so trefflich zu reden versteht von der Bedeutung des „Gewissens" in der Religion, von dem Gewissensact der Reformation, von der „Synthese des intellectuellen und des ethischen Factors", von der „literarischen Monomanie" als dem Grundgebrechen unserer Zeit und unsers Volks, von dem nahen Zusammenhange und unvermeidlichen Aufeinanderwirken der politischen und der kirchlichen Zustände u. s. w. Wir meinen den Verfasser des „Deutschen Protestantismus" (1847), der unter dem Titel eines „deutschen Theologen" aufgetreten ist. Aber wir vermissen an diesem geistvollen und manche Schäden der Gegenwart mit feinem Blick aufspürenden Manne gerade Das am meisten, was uns am eifrigsten angepriesen wird, nämlich die Synthese des ethischen und des intellectuellen Factors. Wir finden hier noch viel zu viel „literarische Monomanie", flatternden Dilettantismus, dogmatische Liebäugelei. Denn es ist doch nicht genug, und darin allein besteht doch nicht die Einheit des ethischen und des intellectuellen Factors, daß unsern theologischen und kirchlichen Zuständen durch allerlei burschenschaftliche Reminiscenzen, nationale Sympathien, Polemik gegen bureaukratische Regierungsformen u. s. w. aufgeholfen wird — wir verlan-

gen, und mit Recht, mehr, nämlich: ein wissenschaftliches, ein theologisches Gewissen, das es genau nimmt mit Dogma und Symbol, das ernst und rücksichtlos reinigt, aussondert und umbildet, was zu reinigen, auszusondern und umzubilden ist, das sich nicht mit ganz vagem Gerede über die Principien der Reformation und über die Rechtfertigung durch den Glauben beruhigt, wobei letztlich Alles nach Art der heutigen Schwebetheologie im Unklaren bleibt. Diesen Mangel an ausgebildetem ethisch-kritischem Geist erkennen wir namentlich in den oberflächlichen Urtheilen über die tübinger Kritik und in den kleinlich-gereizten Ausfällen auf den an umfassender Geistesbildung und Geistesreichthum Herrn Dr. Hundeshagen so unendlich überragenden Gervinus. Eine noch bedenklichere Neigung zu redseligem, in den letzten philosophischen Grundlagen unklarem Dilettantismus hat sich in den Vorträgen des genannten Theologen über „Humanismus" bloßgelegt. Von ganz anderer Gewissensschärfe und Geistesklarheit als dieser „deutsche" Theologe ist der schweizerische: Alexander Schweizer. Er kann wol als der eigentlichste, der treueste und scharfsinnigste Schüler Schleiermacher's angesehen werden. In ihm ist etwas von der Verstandeskühle, von der ruhigen Klarheit, dem praktisch-tüchtigen, männlichen Sinn seines großen Vorgängers im Amte am Münster, des in Zürich noch immer geistig fortlebenden Ulrich Zwingli. Das verständige

Element der Schleiermacher'schen Theologie hat in ihm seine reinste Ausprägung erhalten, die philosophischen Voraussetzungen derselben sind von ihm am gründlichsten ermessen. Schon in seinem frühesten, aber noch immer nicht veralteten Aufsatz „Ueber die Dignität des Religionsstifters" ist eine bei den sonstigen theologischen Schülern Schleiermacher's seltene Kenntniß seiner Psychologie und Ethik erkennbar. Die Kategorie des religiösen Genius wird scharf abgegrenzt, seine Einzigkeit aus dem individuellen Charakter des Gefühls abgeleitet. In der „Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche" (1844), wie in der „Geschichte der protestantischen Centraldogmen" (1853) zeigt sich eine bewunderungswürdige Herrschaft über einen reichen, bis dahin so gut wie unbekannten Stoff, es werden ganz neue Einblicke in die Eigenthümlichkeiten der reformirten Dogmatik und ihren Unterschied von der lutherischen eröffnet. Ueberhaupt hat Schweizer das Verdienst, bei aller Erhabenheit über confessionelles Parteiwesen, das Urtheil über die tief und bis ins Einzelnste gehenden charakteristischen Typen der beiden Confessionen geschärft und für diesen wichtigen Theil der Symbolik neue Bahnen gebrochen zu haben. Neben ihm ist Schneckenburger, der zu früh Verstorbene, als einer der feinsten Kenner der reformirten Dogmatik („Zur kirchlichen Christologie", 1848, und „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs", her-

ausgegeben von Güder, 1855), als einer der selbständigsten und scharfsinnigsten Forscher zu nennen. Auch Gaß hat sich durch seine „Geschichte der protestantischen Dogmatik" (1854) und Heppe durch seine „Geschichte des deutschen Protestantismus" (2. Bd., 1852—53) unbestreitbare Verdienste um die Erforschung des Protestantismus in seiner Urgestalt, in seiner großen, productiven Periode erworben. Aber nicht allein ihrem Studium, auch ihrer dogmatischen Grundrichtung nach, gehören diese Männer zusammen. Je feiner und gründlicher ihre Kenntniß der confessionellen Vergangenheit, desto eifriger ist ihr Streben nach Hinausgehen über die kirchlichen Trennungen der Gegenwart; je größer ihre gelehrte Freude an der reinen Ausprägung der verschiedenen Typen, desto lebendiger ist ihre praktische Theilnahme an der Beförderung der Union. Die Unionstheologie, welche wir hier berühren, ist ein Ausfluß, eine Erscheinungsform der modernen Vermittelungstheologie überhaupt und daher vorzugsweise auf Schleiermacher zurückzuführen. Er war bekanntlich einer der aufrichtigsten Freunde und Beförderer des seit 1817 in Preußen beginnenden Unionswerks. Er hat durch den Satz, „daß nur Dasjenige im Protestantismus wesentlich sein könne, worin beide Bekenntnisse wirklich übereinstimmen", der kirchlichen Vereinigung der verschiedenen Confessionsverwandten den Weg gebahnt und die Berechtigung zuerkannt. Im Grunde war die Unionstheologie viel

früher als das Unionswerk. Und nur deshalb weil jene diesem voranging, hat das letztere, trotz der äußerlich-bureaukratischen Art seiner Ein- und Durchführung, trotz des geistlos-weltlichen Uniformitätsstrebens, welches dabei mitwirkte, eine historische Nothwendigkeit, eine innere Wahrheit. Die innere Union des religiösen Bewußtseins und die geistig-wissenschaftliche Union der modernen Theologie waren in Deutschland der äußern Einführung der kirchlichen Union in den einzelnen Staaten längst vorangegangen, die einenden Mächte eines großen gemeinschaftlichen Cultur- und Literaturlebens hatten gewaltig vorgearbeitet. In dieser Alles durchströmenden gemeinsamen Geistesatmosphäre waren die confessionellen, zum Theil auf individuellen Dispositionen der Reformatoren und auf nationalen Besonderheiten beruhenden, zum großen Theil aber durch theologischen Eigensinn und Engherzigkeit befestigten Schranken gefallen. Deutschland, das neben seinem Luther seinen Melanchthon hatte, war von Hause aus zur Union prädestinirt. Man kann in heutiger Zeit die charakteristischen Unterschiede zwischen einzelnen Landeskirchen, zwischen dem schottischen, französischen oder deutschen Protestantismus verfolgen und festhalten, aber innerhalb des deutschen Protestantismus in solchen Ländern, wo die verschiedenen Confessionen jahrhundertelang neben-, mit- und untereinander gelebt haben, die Sonderbekenntnisse urgiren, die Kirchengemeinschaften auseinanderhalten

oder wieder auseinanderreißen, ist ein unhistorisches, innerlich unwahres, nur von Theologen und theologischer Beschränktheit gefodertes Unternehmen. Die deutsche Union knüpft sich nicht an die Namen einzelner Fürsten und ihrer Hofprediger, sondern an die großen Namen: Melanchthon, Calixt, Spener, Schleiermacher. Und durch die ganze Geschichte des deutschen Protestantismus geht das unbefriedigte Sehnen, das immer wiederholte Andrängen nach Vereinigung der getrennten, innerlichst zusammengehörenden Glieder zu Einem Ganzen. Die Unionstheologie der neuern Zeit, die in Preußen ihren Mittelpunkt und an der hier eingeführten Union ihre Rechtsbasis hat, zerfällt wieder in gar verschiedene Fractionen. Drei Hauptparteien sind zu unterscheiden. Zuerst die schon oben geschilderte, durch Hengstenberg, Stahl u. s. w. repräsentirte Partei der orthodoxen Staatstheologen. Sie geht nur gerade so weit in ihrer Theorie, als die königlichen Cabinetsordres die Praxis bestimmen. Oder vielmehr: sie sucht aus diesen Bestimmungen das Minimum von Union herauszuinterpretiren. Sie hält sich an die Cabinetsordre vom 28. Febr. 1834, um damit die vom 27. Sept. 1817 zu beseitigen; sie acceptirt dankbarst die vom 6. März 1852, und ignorirt die vom 12. Juli 1853. Sie geht mit Einem Worte darauf aus, die Union zu einer nur äußerlichen, nur k i r c h e n r e g i m e n t l i c h e n herabzusetzen. Sie behauptet, durch diese Union des Kirchenregiments

sei der frühere Bekenntnißstand in keiner Weise alterirt, bei ihr seien die Sonderbekenntnisse in voller Geltung geblieben. Ja! sie sucht selbst die kirchenregimentliche Union, sich anlehnend an die Cabinetsordre vom 6. März 1852, nach welcher der Oberkirchenrath aus Mitgliedern beider Confessionen bestehen soll, wieder zu sprengen, indem sie die ganze Bedeutung der Union in jenem combinirten lutherisch-reformirten Kirchenregiment erschöpft findet, welches in sich die Bürgschaft wechselseitiger Duldung und Verträglichkeit hat. Da jene Combination des Kirchenregiments in allen wichtigen die Sonderinteressen der verschiedenen Confessionen berührenden Fragen sich zu einer itio in partes auflöst, bleibt bei solcher Auffassung von der ganzen Union wenig übrig als jene Duldung und Verträglichkeit, und die bisherigen unirten Gemeinden und Geistlichen müssen darauf gefaßt sein, vom Kirchenregiment auf ihren nominellen Bekenntnißstand vor der Union zurückgeworfen zu werden. Diese Scheinunion, diese völlige Lockerung des Unionsbandes, das nur noch in der Person des Landesfürsten und in einigen Aeußerliches und Unwichtiges behandelnden Sessionen des Oberkirchenraths zusammengehalten ist, nennt sich Conföderation.*) Und diese

*) Irren wir nicht, ist Stahl, der Vielgewandte, der Erfinder auch dieser Escamotage. Wenigstens nimmt er selbst in seiner neuesten Schrift „Stahl wider Bunsen" diese Erfindung *für sich* in Anspruch. Er plaidirte ja schon auf der General-

Conföderationstheologen drängen naturgemäß dahin, bei der behaupteten unveränderten und unveränderlichen Geltung der Sonderbekenntnisse, das Trennungswerk nach allen Seiten hin, in aller Reinheit und nur mit Beibehaltung jenes dünnen Fadens äußerlicher Einheit durchzuführen. Ihr Streben muß, wenn sie consequent sind, dahin gehen, auch den Namen der unirten oder evangelischen Kirche wieder aufzuheben, die einzelnen Gemeinden und Geistlichen wieder als lutherische oder reformirte zu bezeichnen, bei der Ordination auf die Symbole der einen oder andern Confession zu verpflichten, den Unionsritus bei der Verwaltung des Abendmahls abzuschaffen, den Schulen, der theologischen Candidatur, den theologischen Facultäten ihren gegensätzlichen, confessionellen Charakter wiederzugeben u. s. w. Ja! wenn sie consequent wären! Nun sind sie es aber nicht, aus guten Gründen. Und dadurch unterscheiden sich diese Staatstheologen und Würdenträger von Denjenigen,

---

synode in Einem Athem für die „Förderung und Pflege der confessionellen Besonderheiten" und „für die Erhaltung und Befestigung der confessionellen Union". Er wollte eine Union, welche die confessionellen Besonderheiten nicht allein nicht aufhebe, sondern noch ausdrücklich pflege. Er erlaubte sich, in gewohnter Sophistik, Das Union zu nennen, was sonst die ganze Welt für Aufhebung der Union hält. Dem glatten Dialektiker wurde es auch nicht schwer, seine Stellung als Oberkirchenrath der unirten Landeskirche mit der Pflege der confessionellen Besonderheiten, d. i. der Aufhebung der Union zu vermitteln.

welche noch nicht in die ihnen zukommenden Würden eingerückt sind, daß diese, die „Mitglieder der lutherischen Vereine innerhalb der Landeskirche", rücksichtslos wühlen, miniren, fodern, drängen, petitioniren und protestiren, bis ein Stück der Union nach dem andern hinweggewühlt ist, bis sich endlich die Zersetzung der Union, gleichsam die Verfassungsauflösung auf kirchlichem Gebiet, vollzogen hat.

Eine wesentlich andere Stellung zur Union nimmt die Schleiermacher'sche Schule in denjenigen Mitgliedern, welche den Uebergang zur Rechtgläubigkeit bilden, ein. Ihre bedeutendsten Vertreter sind: Nitzsch („Urkundenbuch der Union"), J. Müller („Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht"), Sack, Lücke, Dorner, Schenkel („Princip des Protestantismus", „Unionsberuf des evangelischen Protestantismus"). Diese Männer wollen nicht allein eine kirchenregimentliche, sondern auch eine Lehr- oder Bekenntnißunion. Sie behaupten, daß die eine ohne die andere gar nicht zu denken sei. Der Consensus in den Bekenntnissen der verschiedenen Confessionen ist viel größer und durchgreifender als der Dissensus; er bildet die geistig einende Macht. Vor dieser Uebereinstimmung in den Fundamentalartikeln muß der Zwiespalt in den nichtfundamentalen Lehren zurücktreten. Und der Streit zwischen den beiden Confessionen besteht nur in solchen nichtfundamentalen Lehren. Ist doch das materiale wie das formale Prin-

cip des Protestantismus in beiden Kirchengemeinschaften gleicher Weise an die Spitze gestellt. Ist doch der Unterschied nicht ein principieller, bis auf die religiöse Grundanschauung zurückgehender, sondern nur ein wissenschaftlicher, nicht ein allgemeiner, sondern nur ein individueller, ja! bei Lichte besehen, ein zum großen Theil durch Eigensinn und Leidenschaftlichkeit verfesteter. Ist doch der Unterschied in der Abendmahlslehre zwischen Luther und Calvin so feiner und nur dialektischer Art, daß ihn kaum die Theologen richtig anzugeben wissen und die Laien nur durch theologische Agitation auf die längst dem Bewußtsein entschwundene Controverse aufmerksam gemacht worden sind.*) Handelt es sich doch gar nicht um die reale Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, welche Calvin ebenso gut lehrt wie Luther, sondern nur um die Art der Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Brots und Weins, also um eine subtile Schulfrage, welche nicht der Grund zur Aufhebung der

*) Schenkel in seinem „Unionsberuf" führt in sehr pikanter Weise den Beweis, in wie hohem Grade selbst bei den Theologen das Verständniß der confessionellen Controverslehren verloren gegangen. Er zeigt, wie die Hauptvertreter der lutherischen Theologie: Storr und Reinhard, Das als reformirt bekämpfen, was höchstens socinianisch genannt werden kann, und Das als lutherisch preisen, was kaum als calvinisch angesehen werden darf.

Kirchengemeinschaft sein darf. Ist doch der deutsche Protestantismus, welcher seinen Melanchthon neben Luther hat, von vornherein zur Union prädestinirt, und hat doch diese Union in Deutschland noch bis nach dem Tode Luther's, bis in den Anfang des sechsten Decenniums des 16. Jahrhunderts, geherrscht, in dem öffentlichen und allgemeinen Gebrauch der Variata, in der Geltung der Melanchthon'schen Theologie, so lange — bis die lutherischen Eiferer den Riß gewaltsam gemacht haben! Und ist doch endlich in der modernen, sogenannten gläubigen Theologie, welche das Jahrhundert der Aufklärung und Auflösung hinter sich hat und viel tiefere Gegensätze, die gegen den Rationalismus und Pantheismus in sich durchzumachen gehabt, jene Differenz zwischen Luther und Calvin völlig vergessen und verwischt, ist sie doch nicht auf die Sondersymbole, sondern auf die principielle Grundlage des Protestantismus, auf den Consensus der beiden Confessionen auferbaut. Dieser Consensus kann ein unausgesprochener und vorläufig dahingestellter, ein unbestimmtes quatenus consentiunt sein, er wird sich aber naturgemäß zu einem ausgesprochenen und bestimmt formulirten ausbilden müssen. So ist denn auch, namentlich von J. Müller, eine artikulirte Consensusformel entworfen und für die Zukunft in Vorschlag gebracht. In ihr soll die ganze Fülle des gemeinsamen dogmatischen Inhalts der Sondersymbole erhalten sein, wobei nur die Differenzpunkte in heilsa-

mer Unbestimmtheit gelassen werden. Dieser Consensus stellt das allgemeine Symbol der Unionskirche, die Ordinationsformel für ihre Geistlichen dar, und nur den einzelnen Gemeinden bleibt es überlassen, nach ihrem Geschmack und Bedürfniß, in den Vocations- und Confirmationsurkunden die Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften der einen oder andern Seite zu verlangen. Macht man sich den Gedanken einer solchen Consensusunion, wie er von J. Müller am consequentesten durchgedacht ist*), klar, so stößt man auf manche Schwierigkeiten und Widersprüche. Zuerst: die Geltung der alten Sondersymbole bleibt dabei eine durchaus schwankende. Es wird von J. Müller mit großer Erregtheit die Behauptung der Gegner, daß durch den beabsichtigten Consensus die bisherige Autorität der Bekenntnißschriften beider Confessionen aufgehoben werde, als eine „Verleumdung" zurückgewiesen. Nur eine Mishandlung der Sprache könne das „Aufhebung" nennen. Und doch, wenn sie auch nicht in ihrem ganzen Inhalt, sind sie doch in ihrer Integrität aufgehoben, sie sind ferner, was die

*) Bekanntlich war Herr Dr. Müller auf der berliner Generalsynode Referent in der Unionsfrage und führte damals schon aus, wie die Cultus- und Verfassungsunion nothwendig als zu ihrer letzten Consequenz zur Lehrunion tendire und wie diese in dem Gemeinsam-Fundamentalen bestehen müsse. Er ist in der That der bedeutendste Vertreter der genannten Unionsrichtung, der eigentliche Doctrinär der Union.

Hauptsache ist, in ihrer bisherigen Auctorität aufgehoben, da sie nun nicht mehr als Kirchensymbole, sondern höchstens nur noch als Gemeindesymbole gelten, da sie nicht mehr das allgemeine Bewußtsein der Kirche, sondern nur noch das individuelle Belieben der Localgemeinde aussprechen. Was heißt es daher, wenn Müller behauptet, „die Union des Consensus wolle keineswegs die Lehrdifferenz zwischen Reformirten und Lutheranern überhaupt indifferenziren, sie wolle nicht hindern, daß sie in ihrem eigenen Gebiet fortbestehen und die Zeichen eigenthümlicher Typen innerhalb der Union bleiben?" Denn indifferenzirt wird allerdings diese Differenz, für die Kirche als solche, sie ist nicht mehr eine durchgreifende und bindende, sondern eine ins Belieben gestellte, und man begreift nicht recht, wo sie denn nur noch „in dem ihr eigenen Gebiet" fortbestehe. Ist dies Gebiet die Wissenschaft, die geschichtliche Kenntniß von den Symbolen, so besteht die Differenz nur noch für die Erinnerung, sie ist eine vergangene, oder für die Privatliebhaberei der Dogmatiker, welche diesen oder jenen Typus künstlich weiter bilden. Ist es das individuelle Bedürfniß? Nun — das ist überall ein freies, wo alles Verbieten und Gebieten von selbst wegfällt. Oder das Belieben der Localgemeinde? Dann entsteht ein sehr gefährlicher Dualismus zwischen Kirche und Gemeinde, zwischen Ordination und Confirmation der Geistlichen, zwischen Indifferenzirung der Lehre

und Differenzirung derselben. Und gibt man diesen Dualismus zu, so muß man auch zugeben, daß die einzelnen Gemeinden das Recht haben, sich wieder den Namen lutherische oder reformirte beizulegen und den Unionsritus abzuschaffen. —

Aber ferner, so unklar die Stellung der alten Sondersymbole, ebenso unbefriedigend und ungenießbar ist der Inhalt des neuen Consensussymbols. Macht man einmal ein neues (und das läßt sich eben nicht machen), so soll es auch ein neues aus dem lebendigen Geiste der Gegenwart, aus dem Innersten unsers religiösen Bewußtsein geborenes sein, nicht aber ein künstliches Fabrikat, ein aus sämmtlichen Symbolen der lutherischen und reformirten Kirche zusammengestücktes, gelehrtes Elaborat. Das ist ein todtgeborenes Werk, ein künstliches Präparat von alten Materialien mit neuem Aufguß, überdies so umständlich und entsetzlich gründlich, wie nie ein organisch-lebendiges Symbol gewesen ist. Von einem solchen Theologensymbol, das den Gewissen nur noch eine größere Last auflegt denn zuvor, sich irgend welchen Erfolg versprechen, vermag gewiß nur der äußerste Unionsdoctrinärismus! Rüttelt man einmal an den alten Symbolen, beruhigt man sich nicht bei einem weiten und freien Verhältniß zu ihnen, urgirt man einmal die Lehren, welche in ihrer bisherigen Fassung Anstoß geben und deshalb abgeschwächt und abgestumpft werden — nun, dann ist

auch das subjective Gewissen in seinem Rechte anerkannt und dann ruht es nicht eher, als bis es zum reinen und vollen Einklang mit der objectiven Glaubensnorm gekommen ist. Setzt man einmal ein neues Symbol, dann muß solcher Consensus als ein unhaltbares Flickwerk erscheinen. Ist doch auch von den Männern, welche jetzt den Consensus als Heilmittel der Zeit anpreisen, oft genug das Zugeständniß gemacht, daß die ganze Weltanschauung und Begriffsbildung der Gegenwart eine andere sei als vor 300 Jahren, daß ein großer geistiger Umbildungsproceß namentlich in unserer deutschen Wissenschaft vor sich gegangen, welcher bis auf die letzten Grundlagen der Glaubenslehre zurückwirke! Gilt doch von dieser Vermittelungstheologie mit Recht, was Kahnis behauptet hat, daß sie auch die Consensuslehren nicht hat, daß sie in keinem Punkte mehr orthodox ist? Und besteht die Schwäche dieser ganzen Unionsdoctrin doch in solcher Verdeckung und innern Unwahrheit, in dem Verstecken einer neologischen Dogmatik hinter den Consensus, in der Ausbeutung einer kirchenpolitischen Frage, wie die Union ist, zum Nutzen moderner Theologie? Haben doch Männer wie Nitzsch und J. Müller noch im Jahre 1846, zur Zeit der Generalsynode, damals, als soviel „Rechnung getragen" wurde, durch die Aufstellung eines neuen, kurzen, biblisch-einfachen Ordinationsformulars, die Nothwendigkeit eines Hinausgehens über die dog-

matischen Formeln der Reformationszeit selbst anerkannt! Und dürfen sie Andern zumuthen, den Rückgang von dem apostolisch-einfachen zum artikulirten Consensussymbol mit ihnen durchzumachen, deshalb weil sie für gut befunden, so zu retractiren? —

Von diesen Unionsdoctrinären endlich unterscheiden sich diejenigen Anhänger der Union, welche ihren Gedanken am schärfsten und gründlichsten durchgebildet haben. Die schon genannten eigentlichen Schüler Schleiermacher's stehen hier an der Spitze. Von ihren Gegnern wird die Union, welche sie wollen, die negative, die bekenntnißlose, die symbolfeindliche genannt. Am richtigsten wird sie als die antidogmatische bezeichnet. Denn sie richtet sich nicht nur gegen die protestantischen Sondersymbole, sondern gegen die altprotestantischen Symbole überhaupt, ja gegen die verpflichtende und bindende Auctorität aller dogmatischen Formeln. Diese Männer sehen in der Union mehr als die Ueberwindung des confessionellen Dissensus, sie sehen in ihr die Ueberwindung und Umbildung der ganzen Symboltheologie, sie bleiben nicht an der Oberfläche der nächstliegenden Thatsache stehen, sondern gehen bis auf die letzten Gründe derselben zurück. Und da finden sie denn, daß der Dissensus der beiden Confessionen deshalb für uns ein so unwichtiger geworden, weil der Dissensus zwischen der gegenwärtigen oder modernen und der altprotestantischen Theologie ein unendlich größerer ist,

ein solcher, vor welchem die Abendmahlsdifferenzen zwischen Calvin und Luther oder zwischen Melanchthon und Luther in Nichts verschwinden und die Fortsetzung dieser Streitigkeiten als ein wunderlicher Anachronismus erscheint. Sie erkennen, daß die moderne Theologie in die wichtigsten Principienfragen verwickelt, in die tiefsten Gegensätze zerfallen ist, die nicht durch die beliebte, rohe Methode der Ausstoßung zu überwinden sind, sondern einer wahrhaften und gründlichen Versöhnung bedürfen und die eine Spaltung wegen vergessener und geistig längst überwundener Controversen fast als frivol erscheinen lassen. Wenn diesen Männern der Vorwurf gemacht wird, ihre Vorliebe für die Union sei nichts Anderes als religiöser Indifferentismus, so ist derselbe nur ein Zeichen äußerster und bornirtester Verkennung. Zunächst beruht er auf der Verwechselung von religiösem und dogmatischem Indifferentismus, einer Verwechselung, welche den orthodoxen Theologen nur zu geläufig ist. Dann aber ist selbst der Vorwurf des dogmatischen Indifferentismus nur in gewissem Sinne und zwar in solchem, in dem er nicht mehr ein Vorwurf, sondern ein Verdienst ist, zuzugeben. Indifferentismus in der gewöhnlichen Bedeutung ist allerdings ein schlechtes Ding und selbst der dogmatische Indifferentismus für einen Theologen nicht zu rechtfertigen. Denn ihm steht nicht Gleichgültigkeit *gegen das* Dogma oder Abwendung von ihm, sondern

volles Bewußtsein über dasselbe zu. Aber auch nur die Consensustheologen, nicht die consequenten Anhänger der Union stehen in dieser Gleichgültigkeit. Nur jene gehen darauf aus, die Controverslehren durch unbestimmte Formeln zu indifferenziren, sie bei Seite zu setzen oder in der Schwebe zu lassen. Die Männer der stricten Union wissen recht gut was sie wollen. Sie geben der Calvin'schen Lehre den Vorzug vor der Luther'schen. Sie finden in dieser noch einen Rest von katholischer Magie. Sie halten es für die Aufgabe des Protestantismus, sich dieses Wesens zu entäußern. Sie geben die Behauptung der lutherischen Eiferer, die Union sei nichts Anderes als ein Einzug des Calvin'schen Geistes in die Luther'sche Kirche, in gewissem Sinne zu. Sie halten diese Vereinigung und Ergänzung des Lutherthums durch Calvin'schen Geist in der Sacramentslehre für sehr heilsam, so sehr sie von den eigenthümlichen Vorzügen der Luther'schen Kirche, welche ihrerseits der reformirten gar viel Schönes und Herrliches zur Ergänzung bieten kann, überzeugt sind. Sie sehen also in der Union nicht eine Indifferenzirung der confessionellen Eigenthümlichkeiten, sondern vielmehr einen gegenseitigen Austausch und respective eine Reinigung und Fortbildung der einen Confession durch die andere. Aber in einem andern Sinne werden diese Männer den Vorwurf des dogmatischen Indifferentismus gern acceptiren, ja! recht eigentlich darin ihre principielle Stellung zur Union wiedererkennen.

Nämlich in dem, daß das Dogma überhaupt entwerthet, oder richtiger, daß es auf den ihm zukommenden, nur relativen Werth zurückgeführt wird. Denn das ist doch unzweifelhaft der von Schleiermacher zuerst in aller Schärfe ausgesprochene, unendlich fruchtbare Grundgedanke dieser ganzen Unionstheologie, daß Religion und Dogma, Glaube und Glaubenslehre nicht ohne weiteres zusammenfallen, daß Eines nicht an dem Andern gemessen werden kann, daß vielmehr zwischen beiden ein weiter Weg der Arbeit und Erkenntniß in der Mitte liegt, ein Weg, der nicht immer am nächsten zum Ziele führt, sondern durch viele Um- und Irrwege hindurchgeht. Mit dieser rechten Würdigung des Dogma, als des Abgeleiteten und Secundären, als der Reflexion auf die Religion, welche nicht selbst Religion ist, hängt die Stellung zu den altprotestantischen Symbolen überhaupt zusammen. Das Streben geht offenbar dahin, die normative Auctorität derselben, im Sinne der Rechtgläubigkeit, zu beseitigen. An Stelle der artikulirten Dogmen einfache Grundgedanken, Principien des Protestantismus zu setzen, die, aus dem Geiste unserer Zeit neu producirt, eine innerlichere und tiefere Fassung erhalten haben. Diese Vereinfachung und Verinnerlichung des symbolischen Lehrbestandes war ja schon das Ziel, auf welches die Generalsynode, an ihrer Spitze Nitzsch, hinstrebte, das aber, bei der entgegentretenden Ungunst, nur allzu bald und allzu leicht, gerade

von den Führern selbst, aufgegeben wurde. Männer wie Sydow, Jonas u. s. w. sind sich treu geblieben, während Nitzsch und Müller, vor der ersten Reactionsströmung zurückschreckend, ihrem eigenen Werk den Rücken wandten! Mit dieser Vereinfachung des symbolischen Lehrbestandes hängt ferner zusammen die veränderte Stellung zu ihm. Sie ist nicht mehr die der unbedingten Unterwerfung. Ein freies geistiges Verhältniß tritt an die Stelle des juridischen Abhängigkeitsverhältnisses. Eine Auctorität bleiben die Symbole auch so noch als Ausdruck des objectiven Bewußtseins der Kirche gegenüber dem Subject, aber nicht mehr eine absolute, unübersteigliche, sondern eine vervollkommnungsfähige und durch das Subject selbst fortzubildende. —

Der Unionskampf wurde auf praktischem Gebiet vorzugsweise in Preußen geführt und hatte eigentlich nur hier Interesse. Es handelte sich um eine allmälige Verkümmerung des großen mit dem Reformationsjubiläum 1817 erwachten Unionsgedankens. Die immer mächtiger werdende theologisch-kirchliche Reaction machte es sich zur Aufgabe, der Union ihre Rechtsbasis zu bestreiten, alle einzelnen nur einigermaßen zweifelhaften Positionen anzufechten, die oft schwankenden Ausdrucksweisen in den Regierungserlassen für sich auszubeuten. Die Lehrunion vor allem wurde ganz in Abrede gestellt. Die Union wurde höchstens als ein Drittes neben der lutherischen und reformirten

Confession geduldet, während sie nach dem Willen ihres königlichen Beförderers offenbar die höhere, umfassende, die Differenzen in sich aufhebende Einheit darstellen sollte. Die Legitimation der einzelnen Gemeinden für die Union wurde in der ungerechtesten Weise erschwert und gespannt, indem ausdrückliche protokollarische Documente da gefodert wurden, wo in sehr summarisch-bureaukratischer Weise die Einführung vor sich gegangen; die Union wurde endlich auf solche Gemeinden beschränkt, wo eine sogenannte Realunion, eine Vereinigung früher kirchlich getrennter reformirter und lutherischer Gemeindeglieder vor sich gegangen. Allen diesen perfiden Ausdeutungen und Ausbeutungen der Union traten die Unionsfreunde der letztgenannten Richtung mit rücksichtlosem, männlichem Freimuth entgegen, Schritt vor Schritt den subversiven Bestrebungen ihrer Gegner folgend. Sie gründeten zu diesem Zwecke eine eigene Zeitschrift für die unirte Kirche. Aber der Strom der Reaction schwoll immer stärker an. So wurde es nöthig, den Kampf um die Union zu erweitern, ihn über die praktischen Fragen zu erheben und über die Grenzen der preußischen Landeskirche hinauszuführen. Diese Bedeutung hat die mit dem Anfang des Jahres 1854 ins Leben tretende „Protestantische Kirchenzeitung". Die Unions- und Verfassungsfrage stehen auch hier noch immer im Vordergrunde. Aber der Gegensatz gegen die gesammte kirchliche Reaction ist zu einem

bewußten und principiellen geworden. Sie nimmt vor allem den Kampf auf mit der Partei der „Evangelischen Kirchenzeitung“. An ihrer Spitze stehen die Namen derjenigen Schüler Schleiermacher's, welche schon in dem bekannten Protest vom 15. August 1845 der „Evangelischen Kirchenzeitung“ entgegengetreten, mit ihr auf immer gebrochen hatten. Mit diesen Schleiermacherianern, Jonas, Sydow, H. Krause, Eltester u. s. w., denen die theologischen Namen A. Schweizer, Schwarz in Jena, Gieseler, Gaß, Redepenning, Dittenberger u. A. zur Seite stehen, verbinden sich Theologen einer gelehrt kritischen Richtung wie Credner, Hitzig, Knobel, Ewald, Rückert, Hase, Hilgenfeld, speculative Philosophen wie Weiße, Historiker wie Gervinus, Häußer, Wurm u. A. Alle diese Männer sind, bei sonst mannichfachen Differenzen in Bildung und Richtung und von den verschiedensten theologischen Ausgangspunkten, der Hegel-Baur'schen, der Schleiermacher-Neander'schen, der alt- und neurationalistischen Schule herkommend, verbunden, in der tief empfundenen Ueberzeugung von dem grundverderblichen wissenschaftsfeindlichen Wesen der neuen Orthodoxie und in dem Gefühl ernstester Pflicht, diesem gesetzlich-unevangelischen Treiben mit aller Kraft und Offenheit entgegenzuwirken. Dieser polemisch-negativen Beziehung, welche sich nicht allein gegen die immer zunehmenden Anmaßungen des Confessionalismus richtet, sondern zugleich als gegen die

letzte Consequenz gegen den Katholicismus und dessen Propaganda innerhalb der protestantischen Kirche, liegt zugleich ein klar und entschieden ausgesprochenes positives Princip zugrunde. Man stellte sich auf die ewige und einfache Grundlage des Christenthums „Christus selbst, wie ihn die Schrift bezeugt". In diesem einigen Grund erklärte man sich schlechthin gebunden und in dieser Gebundenheit schlechthin frei von aller Menschenauctorität in Dingen des Heils". In diesem Christusglauben erkannte man das wahrhafte Princip des Protestantismus und diesen *freien* Protestantismus in allen seinen Folgerungen gegen jede Art von Auctoritätswesen zur Durchführung zu bringen, zeigte man sich entschlossen. Man hielt sich von neuem die bekannte Schleiermacher'sche Frage vor: „Soll denn der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Und man beantwortete sie mit einem zuversichtlichen: „Nein!" Man erinnerte sich an das Wort des Meisters, „daß in der Reformation der Grund gelegt sei zu *einem einigen Vertrag zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung*". Man war von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der rechte, *lebendige Glaube die freie Wissenschaft nicht* nur ertrage, sondern sie auch fodere

und erzeuge; daß derselbe wie mit der freien Wissenschaft so mit aller vernünftigen Freiheit einen „ewigen Vertrag“ geschlossen habe. Mit der Freiheit der Person und des Eigenthums, des Gewissens und des Denkens, des bürgerlichen Lebens und des öffentlichen Verkehrs, der Selbständigkeit der Staaten wie der Kirche. Man stellte sich hier in den Mittelpunkt des Paulinischen sowie des echten und ursprünglichen lutherischen Christenthums, wie es in der „Freiheit eines Christenmenschen“ so köstlich und gewaltig ausgesprochen ist. Man wollte den evangelischen, den wahrhaft gläubigen und darum im Innersten frei machenden Glauben. Man wollte die Gottgebundenheit, welche selbständig macht gegenüber allen Mächten der Welt. Und man wollte diese evangelische, weit, frei und duldsam machende Gläubigkeit gegenüber dem jüdischen Geiste der Gesetzlichkeit, sei es das Gesetz der Confession, der Hierarchie, oder der bureaukratischen Gewalt. So stellte man dem Bekenntniß des Unglaubens wie dem des knechtischen Glaubens ein freudiges Bekenntniß innerlichen, lebendigen, frei machenden, mit allen sittlichen und wissenschaftlichen Mächten im tiefsten Grunde geeinten Glaubens entgegen. —

Besonders klar wurde dieser Grundgedanke der ganzen Zeitschrift von ihrem scharfsinnigen und charaktervollen Redacteur H. Krause in dem Vorwort des Jahres 1854 wie in einem Sendschreiben an Dr.

Rückert*) entwickelt. Mit dem Katholicismus innerhalb des Protestantismus, dem katholischen Auctoritätsprincip, wie es sich in der Verwechselung von Religion und Theologie, von Glauben und Dogma, in der Verknechtung unter Lehrformeln und Symbole offenbart, sollte ein unausgesetzter, ein systematischer Krieg geführt werden. Nicht auf den Inhalt der Orthodoxie, sondern auf die Stellung der Orthodoxie zur Kirche und Kirchenlehre komme Alles an und nicht die Kirchenlehre, wol aber die Vergötterung der Kirchenlehre, die gesetzliche Fixirung derselben müsse bekämpft werden. Und das sei ein principieller Gegensatz zwischen Denen, welche die Einheit der Lehre, und Denen, welche ihre Mannichfaltigkeit, zwischen Denen, welche ihre Reinheit, und Denen, welche ihre fortschreitende Entwickelung, zwischen Denen, welche die Lehre der Vergangenheit, und Denen, welche die der Gegenwart, mit Einem Wort zwischen Denen, welche die Kirchenlehre, und Denen, welche die Lehre der Ueberzeugung wollen. Die falsche Stellung zur Kirche, das falsche Kirchenthum in der Orthodoxie, der Katholicismus in ihr, müsse bis zum Tode bekämpft, an der bewußten und principiellen Schärfe dieses Gegensatzes dürfe in nichts nachgelassen werden. Es war nicht ohne Interesse, daß in diesen Verhandlungen, welche inmitten der „Protestantischen Kirchenzeitung" gepflogen wurden, diejenigen

*) „Protestantische Kirchenzeitung", 1854, Nr. 21. Vgl. Nr. 9.

Theologen, die dem Rationalismus, wenn auch einem historisch gebildeten und geistvoll begründeten, wesentlich angehören (Rückert und Hase), viel weniger Bewußtsein über den principiellen Gegensatz gegen den modernen Dogmatismus zeigten als die Schüler Schleiermacher's (H. Krause und seine berliner Freunde); daß jene, welche dem Inhalt der orthodoxen Dogmatik in manchen Punkten ferner stehen als diese, dessenungeachtet zur Anknüpfung an die Orthodoxie, zur freundschaftlichen Verständigung und zum gemeinsamen kirchlichen Wirken mit ihr viel mehr Neigung bezeugten als sie. Es kann dies nur als eine Nachwirkung der laxen Accommodationstheorie und Praxis des alten Rationalismus sowie seines eklektischen sich überall vor Principien scheuenden Denkens angesehen werden. Es waren indessen diese Differenzen nicht der Art, daß durch sie das Gefühl der Zusammengehörigkeit und ein kräftiges Zusammenarbeiten gestört wäre. Vielmehr verschmolzen mit der Zeit immer mehr die spröden Elemente. Von besonders heilsamem Einflusse war die Mitwirkung geistvoller Laien, wie Weiße und Gervinus, welche die philosophische und historische Bildung der Gegenwart in die theologischen Kreise hinüberführten. Was diese Männer über den Humanismus und seine Stellung zum Christenthum aussprachen, war von tief einschneidender Bedeutung, eine Wahrheit, die in die Zukunft unserer Kirche hinüberweist. Die Humanisirung des Christenthums,

welche mit der völligen Occidentalisirung desselben, mit der Umbildung der äußerlich supranaturalistischen Formen in den Ausdruck innerlicher Religiosität identisch ist, eine solche Uebersetzung des Semitischredenden Christenthums ins Deutsche, durch welche dasselbe erst zur wahrhaften Herzens- und Gewissensreligion wird, hat auch der tief- und vorausschauende Bunsen im Sinne, der mit dem durch die Geschichte aller Völker und Zeiten geschärften Blick in die Zukunft dringt. Es thut unserer Theologie und Kirche noth, daß Männer dieser Art, wie einst ein Lessing, Herder, Jacobi ihr zu Hülfe kommen, daß namentlich Philosophie und Geschichte nicht von ihrer Seite weichen, daß der schärfste Wahrheitssinn und die echteste Bildung mit der Religion im Bunde bleiben. Geschieht dies nicht, bleibt die öffentliche Religion und die wiederhergestellte Kirche verlassen von diesen Mächten, ein nur herkömmliches, ein todtes, der Wirklichkeit fremdes Auctoritätswesen, fehlt es im Innersten an Wahrheit und Befriedigung, so mag der äußere Bau der Kirche noch so fest erscheinen, ihre Dogmen durch dreihundertjähriges Alter ehrwürdig und ihre Geistlichkeit ohne Ausnahme symboltreu; Ein mächtiger Sturm und Eine verhängnißvolle Revolutionsnacht wirft dies ganze wurmstichige Gebäude über den Haufen und bedeckt mit Trümmern das feile Priestergeschlecht, welches das Heiligthum der Wahrheit durch Menschenfurcht und Geistesträgheit entweihte!

Drittes Capitel.

Die Repristinationstheologie. Das Neulutherthum. Das Hyperlutherthum. Die Lehre vom Amt und von der Kirche. Die katholisirenden Cultusreformen. Die Sympathien für den Katholicismus überhaupt.

Das Bild der gegenwärtigen Theologie wird erst ein vollständiges, wenn wir zum Schlusse noch in ihren Hauptzügen die Richtung zeichnen, welche das äußerste Extrem der Rechtgläubigkeit, eine Wiederherstellung des Lutherthums, ja! die Aufrichtung eines noch über Luther zurück und über die Grenzen des Protestantismus hinausgehenden Kirchenthums darstellt. Es ist schon angedeutet worden, daß ein nicht unwichtiger Unterschied bestehe zwischen dem Altlutherthum und dem Neulutherthum. Er ist sehr analog dem auf dem politischen Gebiet hervorgetretenen, zwischen der

altpreußischen und der neupreußischen Partei. Zwischen diesen beiden Parteien liegt die politische Revolution der Jahre 1848 und 1849 in der Mitte. Denn es darf die neueste politische Revolution und Reaction bei der Beurtheilung dieser Erscheinung nicht außer Acht gelassen werden; gerade hier haben sich Politik und Theologie aufs engste miteinander verbunden, unter dem Titel: „Solidarität der conservativen Interessen", ja! es ist ein gut Theil dieser ganzen Theologie auf politischem Boden erwachsen. Der Unterschied zwischen den genannten Richtungen ist ein durchgreifender, ein Unterschied in der Gesinnung, in der Art des Auftretens, in dem Inhalt der Ueberzeugungen. Sehr charakteristisch für das Neulutherthum ist, wie gesagt, ein starker Beigeschmack von Politik, von politischer Reactionsstimmung, von politischen Stichworten, von Vertrauen auf die Macht und Dauer der gegenwärtigen politischen Strömung. Die Stahl'schen „göttlichen Ordnungen" und „Gliederungen" und die unbedingte Unterwerfung unter diese göttlichen Auctoritäten haben guten Eingang gefunden bei einer Anzahl herrschlustiger junger Pastoren, die die göttlichen Ordnungen der Fürsten und Edelleute willig aufnahmen, sie auf das kirchliche Gebiet übertrugen und zu einem „göttlich geordneten Amte" ausprägten. Wie lange diese göttlichen Ordnungen und absoluten Auctoritäten weltlicher und geistlicher Art friedlich nebeneinander hergehen

werden, und ob das Papstthum oder das Hofpredigerthum und Staatstheologenthum den Sieg davontragen werde, das läßt sich im voraus schwer berechnen; — genug — für den Augenblick ist die Verbindung eine sehr intime, und mögen auch Herr Vilmar und Anhänger grollen, mag auch Herr Hofprediger Kliefoth auf das territorialistische Kirchenregiment unverändert schmähen, die Unterwerfung der Pastoren unter die weltliche Macht ist eine völlige. Zu dieser politischen Stimmung und Gesinnung der Neulutheraner, deren Köpfe von der Gefahr der Demokratie, der Anarchie, der Verfassungsbildungen „von unten her" ganz erfüllt sind, und die dem gegenüber Alles „von oben her", durch vor- und überweltliche Ordnungen und Aemter leiten möchten, wie namentlich Kliefoth's Werk über die Kirche hierfür den besten Beleg gibt; — kommt ein eigenthümlicher Mangel an Dem, was früher die Rechtgläubigkeit so wirksam ergänzte und das wir das pietistische Element genannt haben. Freilich — schon Hengstenberg hatte sich in dem bekannten Manifest des Jahres 1840 mit dem Pietismus so ziemlich auseinandergesetzt, seine Schwächen, die verborgene Werkgerechtigkeit, die Geringschätzung der Lehre, des Predigtamts, der größern kirchlichen Gemeinschaft, die subjectivistischen und separatistischen Neigungen, mit einem Wort das Uebergewicht praktischer Frömmigkeit über dogmatische Kirchlichkeit, einer schonungslosen und herben Kritik unterworfen. Schon er hatte den Grundsatz ausge-

sprochen, daß die „reine Lehre" höher stehe als die subjective Frömmigkeit, daß sie „der erste und wichtigste Schatz der Kirche sei". Dessenungeachtet wurde hier der Gegensatz zwischen Kirchlichkeit und Gläubigkeit noch nicht auf die Spitze gestellt, der Pietismus wurde wenigstens als Mittel zum Zweck, als Weg zum Ziele der Kirchlichkeit anerkannt. Viel kühler, viel theoretischer, viel mehr aller subjectiven Gefühlserregung bar, viel nackter in seinem abstracten Dogmatismus, viel gehässiger gegen den Pietismus tritt das neue Lutherthum auf. Man lese nur das Sendschreiben des Herrn Kliefoth an die göttinger theologische Facultät *) und die Vorwürfe, welche er hier gegen Spener als ein „exotisches Gewächs" in der lutherischen Kirche, als Denjenigen, welcher sie „zersetzt und zerrissen" habe, wie gegen die Spener'sche Schule, welche sich mit den Rationalisten, wie „Herodes mit Pilatus" verbunden, erhebt. Die Religiosität gilt hier nichts mehr, die reine Lehre, das Dogma Alles. Das subjective Princip des Pietismus steht als solches mit dem Rationalismus auf Einer Linie, seine werkthätige Richtung leitet zum Aufgehen der Religion in Moral über. Dieser Subjectivität wird die abstracte Objectivität, die an und für sich seiende göttliche Wahrheit, diesem praktischen Christenthum das dogmatische als

---

*) Vergl. Kliefoth und Mejer, „Kirchliche Zeitschrift", 1. Jahrg., 1. Heft.

das allein werthvolle gegenübergestellt. Die „reine Lehre" ist das Stichwort. Sie ist die „Krone", das „unveräußerliche Heiligthum, das himmlische Pfund" der lutherischen Kirche. Und sie bezieht sich nicht blos auf die sogenannten Fundamentalartikel. Denn, wie Stahl schon behauptet, es gibt keinen Unterschied zwischen Fundamentallehren und solchen, die es nicht sind. „Alles ist fundamental im wahren System und anathema sit wer ein Titelchen davon aufgibt." Mit diesem abstracten Dogmatismus hängt aufs engste zusammen die äußerlich-juridische Haltung und Beweisführung, welche der ganzen Partei eigen ist und die sich förmlich zu einem Cultus des formellen Kirchenrechts ausgebildet hat. So wird in dem schon genannten Sendschreiben Kliefoth's das als ein Hauptunterschied zwischen den Schleiermacher'schen Unionstheologen und den Lutheranern aufgestellt, daß jene reine Ideologen seien, welche eine Kirche der Zukunft wollen, während diese die wirkliche, zu Recht bestehende Kirche im Auge haben. Es sei zuzugeben, sagt Kliefoth, daß er und seine Partei ein großes Gewicht legen auf „das Rechtsleben und die Rechtsverhältnisse der Kirche". Ihnen sei eben die Kirche keine Idee, kein Ideal. Sie seien nüchterne Realisten. Ihnen sei die Kirche ein reales Ding, in der concreten Gestalt als „historisch-lutherische Kirche" bestehend. Dieser lutherischen Kirche sei das Dasein in Deutschland als ungemischt-

lutherischer Kirche durch die Reichsrechte und die Bundesrechte und damit durch europäisches Völkerrecht garantirt. Auf diesen Rechtsboden stellten sie sich, ihnen sei nur die gesetzlich vorhandene und rechtlich garantirte lutherische Kirche eine Wahrheit, dagegen die Kirche der Zukunft eine idealistische Phantasie.

„Nüchtern“ gewiß ist dieser Realismus. Auch ein wenig nach Katholicismus schmeckend, der die unsichtbare Kirche der Protestanten von jeher als eine utopische, als eine „idealistische Phantasie“ verspottet hat. Daß die Kirche zu ihrer Substanz den Glauben hat und daß der Glaube ein unsichtbares Geistesleben ist, welches, weder an dogmatische Formeln noch an Reichsrechte gebunden, sich aus dem Innersten heraus frei entwickelt — davon hat dieser Realismus keine Ahnung. Auch davon nicht, daß die Bekenntnißgerechtigkeit nichts als eine andere Art von Werkgerechtigkeit ist, welche, im Widerspruch mit der sola fides, ein dogmatisches Verstandeswerk zur Bedingung der Seligkeit macht. Daß aber diese rein juristische und eben deshalb katholische Auffassung meint zu gleicher Zeit die echt historische zu sein, ist der große Irrthum. Denn die Geschichte hat es nicht wie das Recht nur mit der Vergangenheit zu thun, mit dem zu Recht Bestehenden, sondern zugleich mit der Gegenwart und Zukunft, mit dem werdenden Recht, sie ist ein beständiges Hinausgehen über die

Vergangenheit, ein Zerbrechen ihrer Rechtsformen und ein Bilden neuer Rechtsbasen. Für die Geschichte gibt es nicht allein diese verknöcherte Wirklichkeit der alten Rechtsbasen, diese verwesende Wirklichkeit, sondern ihr blüht immer neues Leben aus der Verwesung, und der Blick für dieses neue Leben, welches, verdeckt unter den alten Formen, eine unsichtbare aber sehr reale Macht ist, unterscheidet den Gläubigen von dem Ungläubigen, den πνευματικὸς von dem ψυχικὸς, den geistig gerichteten Theologen von dem fleischlichen Juristen. — Mit dieser fleischlich-äußerlichen Betrachtungsart, in der theologisirende Jurisprudenz juristisirender Theologie zu Hülfe kommt, verbindet sich eine ganz außerordentliche dogmatische Fertigkeit und Abgeschlossenheit. Mit der größten Leichtigkeit und Sicherheit, als ob das 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts nie existirt hätten, wird auf die dogmatischen Formeln des 16. und 17. zurückgegangen, werden sie überall als Maßstab der Beurtheilung angelegt. Diese Leichtigkeit ist staunenswerth, ja erschreckend für Denjenigen, der die Wahrheit noch für eine Gewissens- und Ueberzeugungssache, für ein aus dem Innersten des Geistes Geborenes und nicht für ein Herkömmliches, durch kirchliche Auctorität Decretirtes hält. Aber diese ungemeine Fertigkeit in dogmatischen Formeln, von welcher aus über alle Erscheinungen abgeurtheilt und, ganz im Stile des 17. Jahrhunderts, eine Unzahl

von Ketzereien aufgedeckt wird, ist eben nur das Resultat vollkommener Aeußerlichkeit und Gemüthlosigkeit in der Stellung zum Dogma überhaupt. Es kommt allein auf die formelle Consequenz an. Wer darin am stärksten und unnachgiebigsten ist, ist der beste Lutheraner. Das Dogma ist eben nur eine Formel, ein Rechenexempel, die Aufgabe ist, richtig zu rechnen, keine Consequenz zu scheuen, die Formel nach allen Seiten hin zur Anwendung zu bringen. In dieser völligen Ablösung der Wahrheit vom Subject und von dem subjectiven Streben und Arbeiten des Erkennens ist das junge Geschlecht der Neulutheraner weit über die frühere Rechtgläubigkeit hinausgeschritten. Die Hengstenberg'sche Orthodoxie ist augenscheinlich in Schatten geworfen. Das alttestamentliche Pathos und die fanatische Erhitzung für die Wahrheit ist überwunden. Eine große Geisteskühle herrscht in diesen Kreisen, man macht auf die Consequenzen aufmerksam, man beruft sich auf die zu Recht bestehenden Symbole, auf das im Lande herrschende ungebrochene Lutherthum, und zieht daraus die naheliegenden Folgerungen. Wer sich in den Besitz dieser Recht- oder Vollgläubigkeit gesetzt hat (und es kostet das nur geringe Mühe), der betrachtet die ganze vorangegangene Theologie nur als ein allmäliges Aufsteigen zu dieser Höhe, als ein sich allmäliges Reinigen von dem mannichfachen Schmuz des vorangegangenen Unglaubens. Daß Schleiermacher und seine Schüler, daß Neander

und Tholuck nur solche Uebergangspunkte bezeichnen, nur eine Brücke bilden von der Ungläubigkeit zur Vollgläubigkeit, durch die moderne Gläubigkeit hindurch, daß sie nur noch christliche, nicht kirchliche Theologen sind, versteht sich von selbst. Daß die Unionstheologie der Herren Nitzsch, J. Müller, Lücke, Dorner u. s. w. nicht blos im Punkte des Abendmahls vom echten Lutherthum abweiche, daß vielmehr der dissensus ein durchgreifender, ein auch die Fundamentallehre von der Rechtfertigung durch den Glauben treffender sei, daß diese ganze moderne Vermittelungstheologie an allen Punkten heterodox sei, das hat Kahnis an Einem Beispiele, an dem des Dr. Nitzsch, dargethan. Aber selbst Hengstenberg gehört schon einem historisch überwundenen Standpunkte an. Er war „ein gewaltiger Mauerbrecher in der Periode des Unglaubens", so etwa charakterisirt ihn Kahnis; — das heißt, er war gut für diese bereits abgelaufene Periode des Unglaubens, er hat seine Schuldigkeit gethan, der beginnende Vollglaube verlangt andere Kräfte. In dieser außerordentlich raschen „historischen Ueberwindung" der verschiedenen theologischen Standpunkte erinnert das Neulutherthum auffallend an das Gebahren der Männer des entgegengesetzten Extrems, der sogenannten absoluten Kritiker, der Br. Bauer und Genossen. Auf beiden Seiten sehen wir in gleicher Weise eine jähe Ueberstürzung, ein unruhiges Jagen nach der äußersten Consequenz, nach

der Spitze des Fortschritts, über welche nicht mehr hinausgeschritten werden kann. Hier wie dort wird ein Standpunkt nach dem andern für „überwunden“ erklärt. Hier wie dort wird, bei völliger Gemüthsentleerung, nur mit Formeln und Verstandesconsequenzen gerechnet. Und hier wie dort gilt das Wort: „Juchheh die Todten reiten schnell!!

Noch ein charakteristischer Zug in dem Auftreten des neuen Lutherthums ist zu beachten. Die Haltung dieser Partei ist eine durchaus aggressive. Das Altlutherthum war ein Martyrium und führte zum Separatismus. Der Boden, auf welchem die einzelnen Gemeinden und ihre Geistlichen diesen Kampf auskämpften, war die preußische Landeskirche. Das Neulutherthum dagegen tritt gerade in den Ländern hervor, wo die Union nie eingeführt worden, in Mecklenburg, in Sachsen, in Hannover und Baiern. Nur Herr Vilmar und seine Partei in Hessen macht darin eine Ausnahme, daß sie sich nicht entblödet den historischen Rechtszustand ihres Landes geradezu abzuleugnen und umzukehren. In jenen Ländern dagegen bilden die lutherischen Symbole noch immer die äußere Rechtsbasis. Und gerade darauf wird laut gepocht. Von dieser Rechtsgrundlage aus wird nicht die kirchliche Union, denn von der Einführung einer solchen ist gar keine Rede, sondern die Unionstheologie als eine ungerechte bekämpft, wird die Foderung der Anstellung confes-

sioneller Theologen, namentlich an den Landesuniversitäten, laut und wiederholt gestellt. Der moderne Confessionalismus geht offenbar und vorzugsweise darauf aus, die Kirche zur Herrschaft über die Theologie zu erheben, die äußern Rechtsverhältnisse der Kirche zum Maßstabe der Wissenschaft zu machen. Es handelt sich hier nicht mehr um eine Confessionskirche, sondern um eine Confessionstheologie, und diese wird als die nothwendige Consequenz von jener beansprucht.*) Es wird dabei der ganz äußerlich-juridische Standpunkt, der von der Wissenschaft als einer freien Fortentwickelung, als einer geistigen Umbildung und Reinigung der alten Vorstellungen und Anschauungen nichts weiß oder wissen will, innegehalten. Die Wissenschaft wird, wie im Katholicismus, zur absoluten Unterordnung unter die Kirche verurtheilt. „Die Professoren der Theologie sollen nicht über, sondern unter dem Bekenntnisse

*) Dies ist, genau genommen, die Spitze des Gegensatzes zwischen der Unions- und der Confessionspartei. Es handelt sich gar nicht so sehr um die kirchenpolitische Frage, als um die theologische, nicht um die Einführung oder Aufhebung der Union, als um die Unionstheologie, um das Fortbestehen der modernen Vermittelungstheologie. Und deshalb ist die Stimmung der Unionstheologen von der Richtung eines J. Müller, Lücke, Dorner eine so gereizte, weil sie, die sich um die Herstellung des positiven Glaubens so verdient gemacht, von den noch Gläubigern verdrängt und bei Seite geworfen worden.

stehen." Die symboltreuen Pastoren erheben sich wider die theologischen Facultäten, in Petitionen und Protesten. Sie verlangen Männer ihres Glaubens, Männer des zu Recht bestehenden Kirchenglaubens an der Spitze der theologischen Lehranstalten. So wenigstens da, wo die theologischen Facultäten noch nicht völlig, wie in Erlangen, Leipzig und Rostock, von den Jüngern der Confessionstheologie eingenommen sind. Am interessantesten und schärfsten hat sich dieser Conflict in Hannover zugespitzt. Die lutherischen Pastoren der „Stader Kirchenconferenz" (im Herbst 1853) stellten nebst andern Foderungen die auf, das „schreiende Misverhältniß", in welches die theologischen Professoren der Landesuniversität mit dem lutherischen Bekenntniß getreten, aufzuheben. So weit die lutherische Kirche Hannovers reiche, müsse, auch die Universität eingeschlossen, lutherisch bekannt und gelehrt werden. Sie erinnerten an die vorbildlichen Zustände des 16. Jahrhunderts, da „die kryptocalvinistischen Professoren in Wittenberg mit unerbittlicher Strenge verfolgt und vertrieben wurden". Die theologische Facultät von Göttingen hat diesem wiederholten Sturmlaufen der von Herrn Dr. Petri geführten lutherischen Pastoren einen energischen, bis dahin auch dem äußern Erfolge nach siegreichen, Widerstand entgegengesetzt. Sie hat sich auf die Würde und Bedeutung der theologischen Wissenschaft im Protestantismus, auf die Aufgabe der theologischen Facul-

täten, nicht blos Ueberlieferungsanstalten der kirchlichen Lehre zu sein, sondern auch als reinigendes und treibendes Ferment das gesunde Wachsthum der Kirche im Gange zu erhalten; sie hat sich ferner auf die freie Form der Facultätsverpflichtung, auf die Statuten der Universität Göttingen, endlich auf die Bedeutung der Symbole für die protestantische Kirche überhaupt berufen, und die Geistesträgheit, die Streitsucht und Herrschsucht, sowie die traditionelle Gesetzlichkeit dieser neuesten Orthodoxie, durch welche die protestantische Kirche, wie einst im 17. Jahrhundert, zu einer neuen Gesetzeskirche zu erstarren drohe, indem ein neuer Heilsweg, nicht der durch den Glauben, sondern der durch das „Bekenntniß der reinen Lehre" aufgestellt werde, in scharfen Umrissen gezeichnet.*) Dagegen ist von Herrn Petri (in seinem „Zeitblatt") wiederholt behauptet worden, daß die theologische Facultät Göttingens „an die volle und ganze Lehre der

*) Zum Schlusse der Denkschrift „Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens" (1854) bittet die theologische Facultät das Curatorium: „bei den dieser Universität seit ihrer Stiftung eingepflanzten heilsamen und bewährten Grundsätzen unverrücklich auch fernerweit zu beharren, damit der Geist einer reinen Liebe zur Kirche, der ein Geist evangelischer Treue und Freiheit ist, der Geist gründlicher Forschung, der Besonnenheit und wahren Wissenschaftlichkeit, der Geist der Eintracht in ihr selbst, der Milde und Gerechtigkeit gegen Andere auch ferner hier eine gottgesegnete Stätte in den Kämpfen der Gegenwart und in denen, die noch kommen werden, haben möge."

lutherischen Kirche, wie sie im Jahre 1737 bestand, gewiesen sei". Außerdem wurde, mit bitterm Hohn und nicht ohne einigen Schein der Wahrheit, darauf aufmerksam gemacht, wie die göttinger theologische Facultät gegenüber dem geschichtlichen Leben der Kirche zurückgeblieben, wie sie nicht mehr im Stande sei, eine Schule zu bilden, die Richtung der jungen Generation der Geistlichkeit zu bestimmen und dauernd zu beherrschen, wie diese vielmehr, sowie sie aus den Hörsälen ins praktische Leben trete, der großen Zahl nach in das Lager des Lutherthums übergehe. Auf die „Wirklichkeiten des Lebens" und auf die Mächte, welche sich hier geltend machen, komme Alles an.

Der Fortschritt, den diese confessionelle Theologie in der Aggression machte, ist, selbst mit den Foderungen Hengstenberg's verglichen, ein bedeutender. Der Letztere bekämpfte den Rationalismus und Pantheismus; — freilich in der weitesten Ausdehnung. Auch Schleiermacher gehörte noch hierher, außerdem fast die ganze Philosophie und Poesie. Dagegen nur widerwillig und fast nur vertheidigend richtete er sich gegen Neander und Steudel, die er als „Ehrwürdige" noch immer schonen zu müssen glaubte. Die Confessionellen des neuesten Datums kennen eine solche Scheu nicht. Sie richten ihre Angriffe nicht nur gegen die Schleiermacherianer und Unionstheologen im Einzelnen, sondern gegen ganze theologische *Facultäten*. Hengstenberg genügte sich noch in seinen

Foderungen und Wünschen bei der Anstellung theologischer Professoren mit der „Gläubigkeit" eines Tholuck, Olshausen, Hahn u. s. w., er hätte vielleicht lieber die „Rechtgläubigkeit" in seinem Sinne gehabt, an der es noch gar sehr gebrach; aber die confessionelle Gläubigkeit zur Bedingung zu machen, dessen vermaß er sich nicht in seinen kühnsten Hoffnungsträumen! So sehr er selbst von der Wahrheit der lutherischen Abendmahlslehre überzeugt war, so entschieden sträubte er sich dagegen, „daß sie zum Schibboleth kirchlicher Rechtgläubigkeit gemacht werde" („Evang. Kirchenzeit.", 1844, Vorwort). Wie ganz anders diese junge Generation! Die Kahnis, Kliefoth, Vilmar, Petri, Münchmeyer u. s. w. Das Sonderbekenntniß soll auch zur Sondertheologie werden, die Rechtgläubigkeit zur Sondergläubigkeit. Hengstenberg hatte noch den Unterschied zwischen Bekenntniß und Dogmatik zugelassen und jenen die Grundlehren, die von der göttlichen Auctorität der Schrift und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zugewiesen, das Uebrige „der freien Bewegung der Theologie und ihren kämpfenden Gegensätzen" anheimgestellt; — die Confessionellen erkennen auch diesen Unterschied und diese „freie Bewegung der Theologie" nicht an. Sie wollen die Dogmatik ganz auf dasselbe Niveau mit den Symbolen gestellt wissen. Bis in die Wissenschaft hinein sollen fort und fort die alten Spaltungen getragen, die Unterschei-

dungsformeln auch hier für permanent erklärt werden, keine Ausgleichung, Ergänzung oder Versöhnung soll auf diesem freiesten Gebiet des Geistes sich anbahnen dürfen. Dazu werden aller Orten lutherische Zeitschriften gegründet. Außer der erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", ist das „Sächsische Kirchen- und Schulblatt" zu nennen, dessen Redaction Kahnis übernahm, das „Zeitblatt" von Petri, die „Kirchliche Zeitschrift" von Kliefoth und Mejer, die „Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preußens" von Euen. Betrachtet man sich diese confessionellen Theologen, namentlich diejenigen, durch welche die drei Musteruniversitäten Rostock, Leipzig, Erlangen besetzt sind, etwas näher, so wird man freilich in seinen Erwartungen sehr enttäuscht. Man findet, daß viel mehr behauptet als bewahrheitet wird, daß der Name „Lutherthum" und „Confessionalismus" zu einem weiten Modemantel geworden, in welchen jeder Theologe sich aufs bequemste und wärmste einhüllen kann. — Es tritt die eigenthümliche Erscheinung auf, daß es lutherisch-confessionelle Theologen gibt, denen bei ihrem plus des Confessionalismus das minus gewöhnlichster Rechtgläubigkeit fehlt, welche in der Abendmahlslehre streng und ausschließend sind, in den Grundlehren dagegen, denen von der Inspiration der Heiligen Schrift, von der Person Christi u. s. w., den bedenklichsten Heterodoxien zuneigen. Man möchte fragen, wie kommt

J. Ch. K. Hoffmann in Erlangen dazu, ein confessioneller Theologe zu sein, er, der nichts weniger als ein rechtgläubiger ist, dessen Inspirationslehre eine sehr laxe, dessen Prophetismus ein durchaus moderner Begriff ist, eine Erweiterung der alten Weissagungsatomistik zu einer Gesammtweissagung des jüdischen Volkes in seiner Geschichte und in seinen Institutionen auf das Christenthum, und der der biblischen Theologie eines Steudel, Nitzsch, Beck viel näher steht als der orthodoxen Dogmatik? Oder was hat Thomasius' modernisirte, in ihren Consequenzen dem gefährlichsten Rationalismus anheimfallende Christologie, was gar Liebner's an allen unklaren Velleitäten der modernen Theologie leidende christologische Dogmatik mit dem echten Lutherthum gemein? Dies Lutherthum ist, wie es scheint, etwas schlechthin Unberechenbares und Vereinzeltes, von dem sonstigen theologischen Bildungsgange ganz Unabhängiges, dessen einfache Versicherung genügt, um in den Kreis exclusivster Gläubigkeit aufgenommen zu werden! Auch hier wieder tritt die vorherrschend äußerliche und juridische Stellung der ganzen Partei zu dem Bekenntnisse, zu dem unangetastet lutherischen Bekenntnisse, unter dessen Schatten sich so wohl ruht, deutlich hervor.

Betrachten wir den eigenthümlichen Inhalt dieser Confessionstheologie etwas genauer, so zeigt sich innerhalb des größern Kreises wieder ein engerer als derjenige, in dem die ganze Richtung zu ihrer schärf-

sten Ausprägung gekommen, aber auch zu ihrer gefährlichsten Consequenz geführt ist. Wir nennen diese extremste Partei die der Hyperlutheraner oder der hierarchisch-katholisirenden Lutheraner. An ihrer Spitze stehen: Löhe, Delitzsch, Vilmar, Kahnis, Kliefoth, Münchmeyer, Petri u. A. Sie haben sich bis dahin noch gescheut, mit ihren alten Parteigenossen zu brechen, in der Hoffnung den größern Theil derselben zu sich herüberzuziehen. Sie haben sogar die streitigen Fragen wiederholt für „offene" erklärt, welche sie in ihrem gemeinsamen Gegensatze gegen die Unionstheologie nicht voneinander scheiden und denselben nicht mit betreffen. Indessen sind nicht nur von Seiten der Altlutheraner, in dem bedeutendsten Organ derselben, der Rudelbach-Guerike'schen Zeitschrift, auf den gefährlichen Hierarchismus dieser jungen Generation starke lutherische Keulenschläge geführt, sondern auch Männer wie Höfling, Hofmann und Harleß *) haben sich für verpflichtet gehalten, das wahre Lutherthum gegen dieses Hyperlutherthum zu vertreten, aus Luther's Schriften wie aus den Symbolischen Büchern den Beweis zu führen, daß die neuen puseyitischen Lehren vom geistlichen Amt und der Kirche nicht echt-

*) Höfling: „Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung" (1850); Harleß: „Kirche und Amt nach lutherischer Lehre" (1853); Hofmann: „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", Bd. XVIII, S. 129 fg.

lutherischen Ursprungs seien. Aber unzweifelhaft sind diese Lehren, so sehr sie den hierarchischen Gelüsten protestantischer Päpstleins entgegenkommen, doch nicht rein aus solchen zu erklären, so nahe sie sich mit der politischen Reaction berühren und mit dem Entsetzen, welches die Umwälzung der Jahre 1848 und 1849 in den Gemüthern der „Kirchlichen" hervorrief, doch nicht allein aus diesen Schrecknissen entstanden. Der Ursprung dieser Richtung geht weiter zurück, die Schriften von Löhe und Delitzsch sind vor dem Jahre 1848 erschienen.*) Es ist das Kirchenthum überhaupt und die Kirchenlehre, auf welche im Gegensatz zum Christenthum und zur subjectiven Frömmigkeit schon mit dem Beginn der neuen Orthodoxie die stärksten Gewichte gelegt wurden; es ist mit Einem Wort die Richtung auf eine todte, äußerliche, traditionelle, dem Bewußtsein und dem Leben der Gegenwart entfremdete Objectivität, welche mit Nothwendigkeit zu den katholisirenden Theorien von Kirche und Kirchenamt führte. Galt doch in diesen Kreisen überhaupt die Macht der Subjectivität, eines lebendigen, gegenwärtigen, durch alle Kräfte des Gewissens wie des Wissens vermittelten Glaubens nichts, gegenüber der kirchlichen Tradition, des ein für alle mal als Glaubensgesetz hingestellten Bekennt-

*) Löhe, „Drei Bücher von der Kirche im Jahre 1845"; Delitzsch, „Vier Bücher von der Kirche im Jahre 1847".

nisses! War doch dies wüste Bekenntniß= und Auctoritätsgeschrei schon der wenn auch noch sehr unklare und von Vielen ganz bewußtlos hingesprochene Ausdruck eines katholischen Traditionstriebes, das Symptom einer das innerste Leben des Protestantismus ergreifenden Krankheit! Mochte auch ein H. Leo mit seinem Cultus der „objectiven Mächte", der „göttlichen Ordnungen", der „absoluten Auctorität", der Zucht und Beugung unter diese Mächte, wol so weit blicken, um die Consequenzen solcher Knechtung und Zertretung der Innerlichkeit zu überschauen, die große Zahl der protestantischen Theologen erging sich ganz gedankenlos in der Bekenntnißanbetung und hatte gewiß kaum eine Ahnung davon, wie sehr sie von dem Wesen der eigenen Kirche abgefallen sei. Sie meinte, die Werkgerechtigkeit, von welcher der Protestantismus sich so entschieden abgewandt, beziehe sich nur auf die Werke im engsten und gewöhnlichsten Sinne des Wortes, auf die Uebung praktischer Sittlichkeit, daß es aber auch auf dem intellectuellen Gebiete todte Werke gebe, daß auch hier ein opus operatum Werth und Verdienst in Anspruch nehmen könne, das opus operatum eines dem Subject als Gesetz und Norm äußerlich gegenüberstehenden Bekenntnisses — das entging ihrer Kurzsichtigkeit. Nur Wenige gab es, welche sich zu dem Zugeständniß herbeiließen, das Symbol und sein Bekennen habe keinen Werth vor Gott, wenn es nicht das Erzeugniß des gegenwärtigen Glau=

bens der Gemeinde sei, wenn es nicht statt auf dem Papier mit dem Griffel des Geistes auf den Tafeln des Herzens geschrieben stehe und zusammenhängend mit dem fortgehenden thatsächlichen Bekenntniß der Gemeinde das lebendige Gepräge ihres innersten Wesens, nicht aber eine äußere Schranke und ein aufgerichtetes Gesetz für ihren Glauben sei. *) Noch Wenigere aber gingen der Frage auf den Grund, was Glaube im ursprünglich-reformatorischen Sinne sei und welche Bedeutung die religiöse Subjectivität sich in der Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben, gegenüber jeder äußerlichen Objectivität, gegeben habe. Daß das Subject mit seinem Innersten bei jedem religiösen Act dabei sein müsse, daß Alles ein „äußerlich und werthloses Ding" bleibe, was nicht durch das Innerste hindurchgegangen, und daß diese Innerlichkeit des Subjects nicht blos eine passive Empfänglichkeit sei, sondern ein mitthätiger, das Object reinigender und umgestaltender Factor im religiösen Proceß, auf die consequente Durchbildung dieses Gedankens ging offenbar die Reformation aus und von ihr hängt das Fortbestehen des Protestantismus ab. Das Verhältniß von Objectivität und Subjectivität, von Dogma und Ueberzeugung, von Kirche und Gewissen, in der mittelal-

---

*) Dies Zugeständniß macht Delitzsch in seinen „Vier Büchern von der Kirche" (S. 162).

terlich-katholischen die Kindheit des Christenthums bevormundenden Kirche, das der einseitigen Ueberordnung und Herrschaft jener Seite über diese, sollte durch den Protestantismus wesentlich umgebildet, zu einem lebendigen Proceß, zu einer freien Wechselwirkung umgestaltet werden. Darin lag der Uebergang von der Auctoritäts- und Gesetzeskirche zu der Glaubens- und Gewissenskirche. Je mehr daher innerhalb des Protestantismus, in einer einseitigen Reaction gegen die Auflösungen des Subjectivismus, das Moment der an und für sich seienden, für absolut und unveränderlich erklärten Objectivität, in der sogenannten „reinen Lehre", in dem unwandelbaren „Bekenntniß der Kirche", erhoben und gefeiert wurde, desto weiter entfernte man sich von den Ausgängen der Reformation. Je mehr man sich auf den gesetzlichen Boden stellte und auf das „zu Recht bestehen" der Symbole berief, desto mehr kam man von dem religiösen Boden und von dem zu Gewissen bestehen ab, je mehr das äußere Bekenntniß betont wurde, desto schwächer wurde das innere und das Bekenntniß der Vergangenheit, welches das der Gegenwart verstummen machen sollte, war in der That gar keins mehr, sondern nur noch eine Tradition, ein Schriftstück, ein Rechtscoder, eine Parteifahne, ein Theologengeschrei, das weit über die Kirche hin erscholl, aber nicht aus dem innersten Leben derselben emporgestiegen war. Ein Bekenntniß über und außerhalb der

Kirche, aber nicht aus der Kirche! Ein nicht der wirklichen, sondern der gewesenen Kirche angehöriges!

Wenn die falschen und katholisirenden Theorien über Kirche und Amt letztlich auf einen einseitigen Objectivismus, wie er sich in dem Traditionscultus offenbart, zurückgeführt werden müssen, kommt doch zu dieser Grundverkehrtheit noch ein ganz specielles Moment hinzu, ohne welches die ganze Erscheinung nicht recht gewürdigt und verstanden werden kann. Es ist dies der nahe Zusammenhang des Sacramentsbegriffs mit dem Kirchenbegriff. Daß gerade in der lutherischen Kirche und unter den Neulutheranern sich diese anstößigen Theorien ausgebildet, könnte schon darauf führen. Delitzsch spricht es offen aus als einen Mangel der reformatorischen Lehre von der Kirche, daß die Sacramentslehre nicht den ihr gebührenden Einfluß auf sie erlangt habe, daß die Sacramente wol als die notae ecclesiae, nicht aber als ihr Lebensgrund erkannt seien; daß man nicht die Sacramente, diese sichtbaren und Allen erkennbaren Gnadenträger, sondern eine Wirkung des Wortes, den unsichtbaren, nur dem Herzenskündiger offenbaren Glauben zum Bande der Kirche gemacht habe. Es seien die triebkräftigen Wurzeln, aus welchen das neue Dogma von der Kirche erwachsen müsse, nirgends anders als in der lutherischen Sacramentslehre gegeben. Daß die neue Lehre von der-

Kirche und vom geistlichen Amt weder mit den Aussprüchen Luther's, noch mit denen der Symbolischen Bücher in Einklang zu bringen, ist so unwidersprechlich gewiß, daß selbst die Neulutheraner es nicht zu leugnen wagen und namentlich Münchmeyer in seiner Schrift „Von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche" ganz offen von den „irrigen Anschauungen" der alt-protestantischen Lehre spricht und auf eine „Um- und Weiterbildung" des Lutherthums dringt. Aber zugleich berufen sich diese Männer, und gewiß nicht mit Unrecht, auf die Luther'sche Lehre, nicht von der Kirche, aber auf die von den Sacramenten, nach welcher eben diese umgebildet werden soll. Mit Einem Wort, bei diesem Streit zwischen dem Lutherthum und dem Hyperlutherthum handelt es sich darum, ob die wirklich ausgesprochene, oder die als Consequenz gewonnene Lehre Luther's gelten solle, oder noch genauer darum, ob die Lehre Luther's von der Kirche, nach seinen Thesen vom Glauben oder nach denen vom Sacrament ausgebildet werde. Das Erstere hat er selbst, freilich in sehr schwankenden und widerspruchsvollen Bestimmungen versucht, das Letztere versuchen jetzt die Hyperlutheraner. Sie wollen einen sacramentalen Kirchenbegriff. — Daß die lutherische Lehre vom Glauben mit der vom Sacrament in einem unausgeglichenen Widerspruch stehen geblieben, ist nicht schwer zu sehen. Die Bedeutung des Glaubens als der unerlaßlichen Bedingung, als der causa

instrumentalis des Heils, ohne welche kein „äußerlich Ding" etwas nütze ist, kommt schon in einen bedenklichen Conflict mit der Lehre vom Abendmahl, in einen noch entschiedenern mit der von der Taufe. Bleibt ohne den Glauben Alles äußerlich, ein Todtes und Nichtiges, so kann auch von einem Genuß des Leibes und Blutes Christi von Seiten der Ungläubigen, streng genommen, nicht die Rede sein, da eben das Aneignungsorgan für diese geistliche Speise fehlt und auch die Unterscheidung zwischen dem Genuß und der Frucht des Genusses, zwischen der Wirksamkeit überhaupt und der heilbringenden Wirksamkeit wegfällt. Bei der Taufe aber, in der Form der Kindertaufe, ist der Widerspruch noch mehr in die Augen fallend und wird nur oberflächlich durch die Annahme eines „unbewußten Glaubens" oder eines „stellvertretenden" Glaubens, der Gevattern, der Kirche u. s. w. verdeckt. Die kirchliche Lehre bildete sich auch bald dahin aus, daß der Glaube nicht als eine Bedingung der Sacramentswirksamkeit, sondern als eine Wirkung des Sacraments aufgefaßt wurde. So war man also wieder bei der katholischen Magie des Sacraments, bei einem göttlichen opus operatum, einer Gnadenwirkung in und an dem Subject, ohne das Subject, einer Veränderung seines Willens, ohne, ja streng genommen wider seinen Willen, angekommen. Luther nun ging bekanntlich bei seiner Lehre von der Kirche nicht von dem Begriff des Sacraments aus, sondern

von dem des Glaubens. Die beiden wichtigsten und weitestgreifenden Bestimmungen des Urprotestantismus sind die des allgemeinen Priesterthums und der unsichtbaren Kirche. Sie gehören eng und nothwendig zusammen. Sie haben den gemeinschaftlichen Gegensatz an der katholischen Priesterkirche und den Prätensionen, welche sich an sie knüpfen, der von ihr angemaßten Lehrauctorität und Gnadenvermittelung. Diese Priesterkirche, welche ihre Spitze im Papstthum hat, ist einmal eine exclusive Standeskirche, dann eine sichtbare Anstalt. Dagegen wurde im Protestantismus das ganze Gewicht gelegt auf die Innerlichkeit des Glaubens. Sie ist das Erste, sie ist die Grundlage aller religiösen Gemeinschaft, mit ihr verglichen ist alles Andere werthlos. Diese Innerlichkeit des Glaubens ist nicht an einen besondern Stand geknüpft, sie stammt aus Gott selbst und seinem heiligen Geiste, sie ist eine Geistes-, nicht eine Standesmacht. Sie ist ferner nicht sichtbarer, greifbarer Art, sie ist ein unsichtbares Leben in Gott. Und dies unsichtbare Glaubens- und Geistesleben ist die Wurzel, das Fundament, der Lebenskern, die Wahrheit der Kirche, alles andere sichtbare Auftreten in Dogmen, Verfassung, Cultus in einem repräsentirenden Amt, ist nur Erscheinungsform, unwesentlich und veränderlich, oft ein bloßer Schein, eine unwahre Existenz, eine schlechte Beimischung zu dem reinen Golde des Glaubens. Die Kirche ist mit Ei-

nem Wort die Gemeinschaft der Gläubigen, die Gemeinschaft im Glauben. Das ist offenbar die Grundanschauung der Reformatoren, namentlich Luther's selbst, im Gegensatz gegen die katholische Priesterkirche und gegen alle hierarchische Auctorität und hierarchische Mittlerei! Das ist der Hintergrund seiner gewaltigen Verhöhnung des Sacraments der Ordination, seines Dringens auf die innere Salbung des Geistes, seiner Nichtachtung des katholischen Episkopats nebst ununterbrochener Succession und untrüglicher Lehre, seines trotzigen Berufens auf den „Geist". In der Ansprache an die Böhmischen Brüder, in den Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation" und „De captivitate babylonica" ist diese Geistes- und Gewissensauctorität der hierarchischen Auctorität mit revolutionärer Kühnheit entgegengehalten. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Innerlichkeit des Glaubens und diese Unmittelbarkeit des Heiligen Geistes zu ihrem Princip den religiösen Subjectivismus hat, ein Princip, welches die Schwärmer und Inspirirten, die Karlstadt, Thomas Münzer und Anabaptisten in voller Einseitigkeit ausbildeten. Und es war sehr natürlich und nothwendig, daß Luther im Gegensatz gegen diese wüste Schwarmgeisterei wieder nach objectiven Normen und Anhaltepunkten suchte und sowol den Begriff des allgemeinen Priesterthums wie den der unsichtbaren Geisteskirche zu ermäßigen bemüht war. So wurde dem allgemeinen Priesterthum

ein specielles, ein geordneter Lehrstand zur Seite gesetzt, ebenso der unsichtbaren Kirche die sichtbaren Merkmale, die sogenannten notae externae, die schriftmäßige Predigt und Sacramentsverwaltung beigegeben. Ja! man ging noch weiter! Man berief sich wieder, namentlich im Streit gegen die Schweizer, auf „die heilige Kirche, ihr Zeugniß und Tradition". Man vindicirte die Macht des Verdammens, welche die alten Concilia gehabt, sich selbst! Man stellte in der sogenannten „reinen Lehre", d. i. der Lehre Luther's, eine neue normirende, ausschließende, ketzerrichtende, die Obrigkeit gegen die Irrlehrer anrufende Lehrauctorität hin! In die Stelle der katholischen Bischöfe setzte man die protestantischen Theologen, in die des Papstes die Reformatoren. Aus der Gewissensauctorität machte man wieder eine Bekenntnißauctorität, aus der Glaubenskirche eine Bekenntnißkirche! Man sieht aus dem Allen, Luther selbst, der ja überhaupt viel mehr ein Mann des Augenblicks als des Systems, des gewaltigen Instincts als des verständigen Maßes, der kühnen Antithesen als der umsichtig begrenzten Thesen, der viel mehr ein Polemiker als ein Dogmatiker war, hat die rechte Vermittelung zwischen dem religiösen Subject und der kirchlichen Objectivität nicht gefunden, hat sich vielmehr in den härtesten Gegensätzen einer maßlosen Geistesfreiheit und einer starren Lehrauctorität ruhelos umhergeworfen! So ist denn auch sein Begriff der Kirche und

selbst der, welcher in die Symbolischen Büchern, in die Augsburger Confession wie in die Schmalkaldischen Artikel übergegangen, keineswegs zum Abschluß und zur wahrhaften Versöhnung gekommen. Es ist hier gewiß Manches auszubessern und abzuschleifen. Für das Verhältniß des speciellen Priesterthums zum allgemeinen oder für die Lehre vom geistlichen Amt reichen die Bestimmungen, daß ein besonderer Lehrstand der „äußern Ordnung wegen“, oder „um Unordnungen zu vermeiden“ nöthig sei, ebenso wenig wie das „rite vocatum esse“ aus. Man wird hier über die äußere Berufung bis zu dem innern Beruf zurückgehen und, von dem abstracten Gleichheitsprincip sich abwendend, nicht blos einen Unterschied der Thätigkeit, sondern auch der innern Disposition als ideale Foderung hinstellen müssen. An noch entschiedenern Mängeln leidet der Begriff der unsichtbaren Kirche und das Verhältniß derselben zur sichtbaren. Daß die unsichtbare Kirche die Kirche, die wahre Kirche sei, ist gewiß falsch, da sie vielmehr nur das Fundament, die Lebensquelle, die Geistessubstanz der Kirche ist. Denn ohne Gemeinschaft gibt es keine Kirche, und die Gemeinschaft ist eine sichtbare, durch sichtbare Mittel bedingt. Spricht man von einer Gemeinschaft der Gläubigen und meint darunter doch nur die Summe der Gläubigen, der über den ganzen Erdkreis zerstreuten, die sich einander gar nicht kennen, also auch nicht miteinander in Gemeinschaft stehen, so ist dies ein arger

es keinen Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, keine doppelte Kirche, sondern nur Eine heilige, allgemeine. Und sie ist nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die der Getauften, oder vielmehr der Gesammtheit aller Derjenigen, welche durch das Sacrament der Taufe und den Genuß des Abendmahls, also überhaupt durch die Sacramentsgemeinschaft, Glieder am Leibe Christi geworden sind. Auf diese Eingliederung kommt es an, um die Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen, und sie vollzieht sich an Jedem durch das Sacrament der Taufe, welches dann im Abendmahlsgenuß seine Versiegelung und Bekräftigung erhält. Man darf also nicht unterscheiden zwischen der wahren und der Scheinkirche, zwischen den eigentlichen und den uneigentlichen Mitgliedern der Kirche; zu ihr gehören Alle, die Glieder am Leibe Christi sind, und das sind wieder Alle, welche das Sacrament der Taufe empfangen haben. Denn es kommt nicht auf den Glauben und das Thun der Menschen an, nicht er hält den Leib Christi zusammen, sondern das geheimnißvolle Walten des Geistes Christi, und unter diesem stehen Alle, die getauft sind und die durch die Taufe bis in alle Tiefen ihres Wesens und bis in die äußersten Spitzen von Christo durchdrungen worden. — Der Glaube bestimmt freilich den Grad der Lebendigkeit der einzelnen Glieder, aber nicht die Gliedschaft selbst. Und diese Gliedschaft, wenn sie auch eine ganz un=

lebendige ist, hört nicht eher auf als bei dem Endgerichte Gottes. Nicht die Excommunication, nicht das Schisma oder die Häresie vermögen das Glied von seinem Leibe zu lösen. Wo nur immer im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft worden, da setzt der Leib Christi, von innen aus sich erweiternd, neue Gliedmaßen an. Als solche sind alle ohne Ausnahme anzuerkennen, selbst die Christusfeinde und Verfolger, ein „Wislicenus so gut wie ein Hengstenberg". Denn die Kirche Christi steht vor uns in ihren unverkennbaren Gliedern, „mit untrüglichen sacramentlichen Zügen ist ein jedes ihrer Glieder von Gott und Menschen gezeichnet!!"

Stärker und deutlicher läßt sich wol kaum die magische Macht des Sacraments und sein unvertilglicher Charakter aussprechen. Und vor dieser zauberischen Wirkung einer göttlichen Signatur sinkt natürlich der ganze innerliche Proceß des Glaubens zu einem unbedeutenden, nur accidentiellen herunter. Nur Gradunterschiede der größern oder geringern Lebendigkeit werden durch ihn begründet, nicht Wesensunterschiede, nur das Wie, nicht das Ob der Angehörigkeit wird durch ihn bestimmt. Der Glaube beugt sich so tief vor der Taufe wie ein endliches Thun vor dem Göttlichen, wie ein secundärer Act vor dem constituirenden, so tief wie nur immer in der katholischen Kirche der Glaube sich gebeugt hat. Offenbar ist aber nach der altprotestantischen Lehre der Glaube selbst ein

göttlicher Act, außerdem der entscheidende, der constituirende in Bezug auf Rechtfertigung vor Gott und Seligkeit im eigenen Innern, und die sola fides schließt nicht nur das opus operatum menschlicher Werkthätigkeit, sondern ebenso sehr das opus operatum göttlicher Magie aus, weil eben die fides die innerste und tiefste Synthese des Göttlichen und Menschlichen ist und darum die alleinseligmachende Kraft hat. Freilich kreuzt sich, wie schon angedeutet wurde, mit dieser Rechtfertigungslehre die Sacramentslehre, aber es ist doch bekannt genug, daß jene die Fundamentallehre des Protestantismus ist, und es sollte daher als billig erscheinen, daß nach ihr die Sacramentslehre bemessen und umgebildet werde, nicht umgekehrt. Die Hyper-Lutheraner, soweit sie überhaupt an Luther anknüpfen, halten sich ausschließlich an seine Sacramentslehre, d. h. an diejenige Seite Luther's, welche nach dem Katholicismus hin liegt, an die dunkle, noch in den Schatten des Katholicismus ruhende, nicht an sein eigenstes und bestes Wesen, nicht an die neue, den Protestantismus begründende und doch uralte Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. So weist Münchmeyer hin auf die „unvergleichlich köstlichen" Worte Luther's im „Großen Katechismus" über das Wesen der Taufe, welches weder durch den Glauben noch durch den Nichtglauben der Menschen geändert werde, sowie „Gold immer Gold bleibe, *ob es gleich* eine Bübin mit Sünde und Schande

trage", da „Gottes Wort und Ordnung sich nicht von Menschen wandelbar machen lasse". Aber er vergißt jenen andern Ausspruch: „Absente fide baptismus nudem et inefficax signum tantummodo manet" und das starke Wort von den Ungläubigen in der Kirche: „Der Herr Christus würde zum Hurenwirth werden, wenn man auch die Räuber, Ketzer, Hurer und Buben ließe seine Glieder sein." Viel schwieriger und gewaltsamer noch als die Anknüpfung an Luther ist der versuchte Schriftbeweis. Als eine Hauptstelle gilt: Gal. 3, 27: „Ὅσοι γὰρ εἰς χριστὸν ἐβαπτίσθητε χριστὸν ἐνεδύσασθε". Und doch ist hier weder von der Kindertaufe die Rede, noch gilt das Christumanziehen als eine Folge der Taufe, vielmehr wird das Zusammenfallen des Getauftseins und Christumanziehens als die ideale Foderung und Voraussetzung hingestellt, welche an Jeden gemacht wird, der durch die Taufe zum Christenthum übertritt. Ganz ebenso verhält es sich mit der Stelle Joh. 3, 5; da die Taufe hier dem ganzen Zusammenhange nach und namentlich in Beziehung auf den Nikodemus so wenig die Ursache der neuen Geburt ist, daß sie vielmehr nur als die begleitende Versiegelung des ἄνωθεν γεννηθῆναι, auf dem der ganze Nachdruck ruht (Joh..3, 3), angesehen werden muß. Gegen den character indelebilis der Taufe und die unveränderliche Gliedschaft der Ungläubigen am Leibe des Herrn sprechen bekannt-

das Predigtamt dagegen, oder besser das Gnadenmittelamt, stammt von oben her und ist der Träger eines Handelns Gottes mit den Menschen und auf die Menschen. Und damit tritt dann schon die eigentliche Herzensmeinung deutlicher hervor. Das Predigtamt wird, wie namentlich bei Kliefoth, immer nur als das Gnadenmittelamt beschrieben. Es ist das sehr charakteristisch. Gnadenmittel ist freilich der Gattungsname, welcher Predigt und Sacrament zugleich umfaßt; aber es wird dieser Begriff doch wieder vorzugsweise in sensu eminenti auf die Sacramente bezogen. Denn in der Predigt ist die Gnade nicht an ein sinnliches Mittel gebunden, sondern an den Geist und den Ausdruck desselben, das Wort; in ihr geht die göttliche Wahrheit durch den menschlichen Geist hindurch und in einen freien durchaus menschlichen Proceß ein. Es ist daher hier die göttliche Gnade gleichsam schon menschlich geworden, nicht mehr als eine unveränderliche Substanz eingeschlossen in ein Vehikel, sondern preisgegeben der menschlichen Subjectivität, ihren Schwächen und ihren Entwickelungen. Dazu kommt, daß in der Predigt die göttliche Gnade nur vermittelt wird dem gläubigen Hörer, daß sie nicht wie im Sacrament an und für sich wirkt. So geht also die göttliche Gnadenkraft in der Predigt hindurch, einmal durch die Subjectivität des Predigenden, dann durch die des Hörenden und ist in ihrer Wirkung durch beide bedingt. Wie wichtig das

Moment lebendiger Subjectivität ist, wie eng es mit dem Wesen des Protestantismus zusammenhängt, wie bezeichnend der Ausdruck „Prediger" für den protestantischen Geistlichen, und wie bedeutsam das Uebergewicht, welches die Predigt im Protestantismus über das Sacrament, die Kanzel über den Altar erhielt, bedarf wol kaum einer Ausführung. Hat doch Luther selbst dies sehr stark ausgesprochen, wenn er von der Predigt sagt, sie sei „das größte und fürnehmste Stück im Gottesdienst"; wenn er weiter behauptet, „wie viel mehr gelegen ist am Worte denn am Zeichen, also ist auch mehr an dem Testamente denn am Sacramente gelegen", und: „Der Mensch kann ohne Sacrament, doch nicht ohne Testament selig werden." — Ganz anders die Neulutheraner. Sie genügen sich nicht damit, die Sacramente mit der Predigt ganz auf eine Linie zu stellen, sie gehen vielmehr darauf aus, entweder die Predigt herabzusetzen unter das Sacrament, oder ihr den specifischen Charakter zu nehmen, sie selbst in das Sacrament zu verwandeln. So namentlich Kliesoth. Ihm gehört zum Wesen der Gnadenmittel die Exclusivität. Daß „das göttliche Thun in seinem Durchgange durch das menschliche eine Form habe, welche es vor der Trübung durch menschliche Sünde und Irrthum sichere". Er will die menschliche Thätigkeit bei Handhabung der Gnadenmittel auf das „rein Instrumentale" beschränkt wissen. Also auch der Prediger verhält sich rein instrumental, auch er

ist, ähnlich wie die sinnlichen Elemente in Taufe und Abendmahl, nichts als ein geistloses Vehikel der Gnadenkraft!! — Wenn so das Predigtamt in das Gnadenmittelamt und der Prediger in das Gnadenvehikel verwandelt ist, so schließt sich ganz einfach und nothwendig an den geistlichen Amtsbegriff eine magische Vorstellung an. Nun ist der Geistliche von dem Laien nicht allein durch seine Thätigkeit, sondern qualitativ verschieden. Denn er hat die besondere Qualification, Träger und Mittler der göttlichen Gnadenkräfte zu sein. Diese können nur durch ihn an die Gemeinde gebracht werden. Er ist der Mittler zwischen der Gemeinde und Christo mit seinen Gnadenschätzen. Er kann in dieser Mittlerschaft nicht umgangen werden. Die Laienmitglieder haben nicht aus sich selbst die Kraft und Fähigkeit, sich mit Gott und seinen Gnadenkräften zu mitteln, wol sich im Gebet zu Gott zu erheben, nicht aber die göttlichen Heilskräfte zu sich herabzuziehen und sich zuzueignen. Und darauf kommt es doch vor allem an! So ist denn das geistliche Amt wieder das Mittleramt, weil es das Gnadenmittelamt ist!! —

Mit dieser Vorstellung vom Gnadenmittelamt als dem Träger der sacramentalen Kräfte hängt wieder sehr nahe zusammen die von der göttlichen Stiftung dieses Amtes. Bekanntlich ist dies der Hauptpunkt, um den der Streit in der Gegenwart geführt wird. Er ist leider nur zu sehr verwirrt worden und

hat bis dahin zu gar keinem Resultate geführt. Man ist nämlich, namentlich von Seiten Höfling's und Harleß', die sich gegen die neue Amtsdoctrin erhoben, auf Luther's Aeußerungen und auf die Bestimmungen der Symbolischen Bücher zurückgegangen. Und man hat damit einen sehr schwankenden Boden betreten. Denn bei Luther selbst machen sich in den verschiedenen Lebensperioden auch sehr verschiedene Ansichten über das geistliche Amt geltend. In der ersten Periode (etwa bis zum Jahre 1524) haben seine Aeußerungen einen stark demokratischen Beigeschmack. Der Geistliche ist nur der Beauftragte der Gemeinde, er führt nur anstatt der Gemeinde das Amt, welches Alle haben, und daß er damit beauftragt wird, geschieht nur der äußern Ordnung wegen. In seiner spätern Periode dagegen, in welcher die Massenherrschaft und die Gleichheit Aller in der Kirche ihm gründlich verleidet worden, in welcher er bereits daran verzweifelt, auf der Basis des Gemeindelebens die Kirche aufzuerbauen, nennt er das Amt wiederholt ein von Gott verordnetes, Christum, seinen Befehl und seine Einsetzung seine alleinige Quelle. Auch die Bestimmungen der Symbolischen Bücher sind sehr schwankend. Im 14. Artikel der „Augustana" wird das geistliche Amt bekanntlich nur an die Bedingung der ordentlichen Berufung (des rite vocatum esse), also an eine rein menschliche Ordnung geknüpft. Dagegen wird an andern Stellen (Th. 2, Art. 7 de potest. clav.) die

Schlüsselgewalt als ein göttlicher Auftrag (mandatum divinum) bezeichnet und aus Christi eigener Einsetzung (Joh. 20, 21; Marc. 16, 15) abgeleitet. Ebenso ist davon die Rede, daß nach dem Evangelium (secundum evangelium) oder nach göttlichem Recht (jure divino) dem bischöflichen Amte gewisse Rechte und Pflichten zukommen, andere dagegen nur nach menschlichem Recht. — In den Schmalkaldischen Artikeln, mit ihrem Anhang de potestate et primatu Papae, findet sich ein ähnlicher scheinbarer Widerspruch. Bald wird unterschieden zwischen den Functionen, welche dem Geistlichen nach göttlichem Recht zukommen (Vergebung der Sünden, Predigt, Sacramentsverwaltung) und den Rechten, welche ihm jure humano beigelegt sind, bald wieder wird auch die Schlüsselgewalt der ganzen Gemeinde (non tantum certis personis) mit Beziehung auf Matth. 18, 20 vindicirt. Und darin lösen sich wol am richtigsten diese scheinbaren Widersprüche, wie dies auch Höfling in seiner vortrefflichen Schrift: „Ueber die Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung" hervorgehoben, daß das geistliche Amt in gewissem Sinne divino jure eingesetzt sei, daß es nämlich in abstracto, seinem allgemeinen Wesen nach, ein göttlich gewolltes und göttlich nothwendiges sei, daß es aber in concreto, in seiner Uebertragung an einzelne Personen jure humano entstanden, von der Gemeinde der menschlichen Ordnung wegen Einzelnen devolvirt sei. Dahin führt nament-

lich jene Hauptstelle in den Schmalkaldischen Artikeln, nach welcher Christus principaliter et immediate der Gemeinde das Amt der Schlüssel übergeben, welche dann aus ihrer Mitte Einzelne damit betraut hat. So formulirt Höfling die symbolische Lehre dahin, daß bei dem mandatum divinum oder dem de jure divino „nur von dem göttlichen Rechte des Amtes, nicht aber von dem göttlichen Rechte bestimmter Personen auf das Amt die Rede sei". Historisch ist dies gewiß richtig und der symbolischen Lehre gemäß; aber eine andere Frage bleibt die, wie weit eine solche Unterscheidung logisch berechtigt sei. Denn von der andern Seite her (Münchmeyer, Kliefoth u. s. w.) wird nicht mit Unrecht eingewandt, ein Amt an sich, ohne persönliche Träger, sei eine Abstraction; wenn also das Amt überhaupt, so seien auch die Träger desselben von Gott eingesetzt, oder das Amt sei nicht blos von Gott gewollt, sondern auch gestiftet. Man sieht, mit dieser Unterscheidung des Amtes und seiner Träger, der unmittelbaren und der mittelbaren göttlichen Stiftung kommt man nicht weit, und man ginge besser allen so entstehenden Verwirrungen aus dem Wege, wenn man das mandatum divinum ganz aufgäbe und sich dabei beruhigte, daß das geistliche Amt ebenso sehr, aber auch nicht mehr und nicht anders als jede sittliche Organisation von Gott gewollt sei. Statuirt man einmal eine besondere göttliche Einsetzung und macht

sie dann wieder von Menschen abhängig, indem man sie in ihrer concreten Wirklichkeit und Ausführung durch Menschen vermittelt sein läßt — nun, so macht man entweder das mandatum divinum zu einer nichtssagenden Phrase, oder — man bleibt im ungelösten Widerspruche stehen. Die moderne Amtsdoctrin geht offenbar darauf aus, diese phrasenhafte Anwendung des mandatum divinum, diese Unterscheidung zwischen göttlich gewollt und göttlich gestiftet aufzuheben. Aber will sie auf diesem Wege consequent fortgehen, so kommt sie auch mit Nothwendigkeit bei dem Sacrament der Ordination an. Die göttliche Stiftung des Amtes fodert sogleich eine göttlich geordnete Uebertragung desselben, die göttliche Einsetzung eine göttliche Besetzung. So folgt aus dem göttlichen Ursprung des Amtes die Mittheilung besonderer göttlicher Kräfte bei der Uebertragung (die sacramentale Ordination), die gottgewiesene Ordnung in der Uebertragung (die successio continua), der fortdauernd göttliche Charakter des Amtsträgers (der character indelebilis). Ohne diese Consequenzen schwebt die ganze Vorstellung von der göttlichen Stiftung in der Luft, ist nichts als eine pfäffische Velleität, ohne praktischen Ernst und Verstand. Und das ist es, was wir diesem halbkatholischen Amtsbegriff zum Vorwurf machen, daß er doch nur wieder halb katholisch ist, daß er, der gegen die abstracte Unterscheidung von Amt und Amtsträger eifert, doch selbst wieder in ganz

nebelhaften Unbestimmtheiten und Abstractionen stehen bleibt. Denn wie erweist sich diese Stiftung als eine göttliche, wenn sie nicht göttliche Kräfte mittheilt? Und wie verdient sie noch eine solche genannt zu werden, wenn sie durch das verunreinigende Medium des menschlichen Processes, durch Schwäche, Irrthum und Sünde hindurchgeht? Wozu dient diese Stiftung, wenn sie nicht vermag, die Träger des Amtes, die Vermittler der göttlichen Gnadenschätze vor Sünde und Irrthum, wenigstens in ihrem Amte, zu bewahren, wenn sie nicht einen untrüglichen Lehrstand und eine untrügliche Lehre, die für jeden Suchenden sicher zu finden und die in der Infallibilität des Stellvertreters Christi ihren letzten Stützpunkt hat, herstellen kann? Der Katholicismus vermag dies, und der Protestantismus, spürt er einmal den Kitzel, seinem geistlichen Stande eine besondere göttliche Glorie zu geben, muß auch zu den praktischen Consequenzen: Sacrament der Ordination, ununterbrochene Succession, Untrüglichkeit der Lehre und des Lehrstandes fortschreiten. Sonst bleibt Alles eine müßige, in den Augen der Katholiken lächerliche Spielerei, ein hierarchisches Gelüste ohne Kraft der Ausführung. Wie sehr der moderne Amtsbegriff diesen Charakter einer lächerlichen, aber zugleich sehr gefährlichen Spielerei mit katholischen Vorstellungen an sich trägt, zeigt recht deutlich das von pfäffischem Geiste dictirte und doch ganz nebulose Werk von Kliefoth! Fragen wir, wie denn die Trä-

ger des Amtes von Gott selbst eingesetzt seien, so antwortet er: Gott gibt zuerst den innern Beruf, den Trieb zum Amte durch seine geistlichen Gaben und Lebensführungen; dann ist er es, der die Bereitung und Zurichtung der so Berufenen bewirkt, und endlich ist er es wieder, der die so tüchtig Gemachten ins Amt einsetzt. — Als ob an dieser Berufung und Einsetzung nicht die Menschen mit ihren Einsichten und Thätigkeiten, die Aeltern und Erzieher, dann die Patrone und Kirchenbehörden einen sehr wesentlichen Antheil hätten! Und wenn sie ihn haben, worin besteht der göttliche Antheil und wie überwindet er die menschlichen Einflüsse? Und worin liegt die Garantie für eine solche Ueberwindung? Und wie ist zu leugnen, daß viele sehr Untüchtige ins Amt gesetzt werden? Und wie verhält sich zu solchen Thatsachen die göttliche Einsetzung?

Auf alle diese Fragen gibt es deshalb keine vernünftige Antwort von Seiten Herrn Kliefoth's, weil in der That die einzige Auskunft das Sacrament der Ordination und die von ihm ausgehende stärkende und bewahrende Gnadenwirkung ist, zu welcher sich offen zu bekennen er wie seine Genossen noch immer Anstand nehmen. Diese Männer, deren Schlagwort „Realismus" ist, welche alles geistig-unsichtbare Leben der Kirche, alle idealen, nicht mit Händen zu greifenden Mächte absichtlich ignoriren und verhöhnen, sind doch *wieder zu* feig oder zu confus, um mit dem Realis-

mus Ernst zu machen, um ein greifbares und äußerlich erkennbares Einwirken göttlicher Kräfte, ein Uebertragen derselben durch das Chrisma oder die Handauflegung auf den priesterlichen Stand zuzugeben. Ansätze dazu sind wol gemacht, eine objective Mittheilung bei der Ordination wird von manchen Seiten behauptet, auch wird an die Ordination, nicht an die Vocation, im Widerspruch mit den symbolischen Büchern, der Unterschied des geistlichen Standes vom Laienstande geknüpft (Münchmeyer); es wird, wie auf der leipziger Conferenz, von „der in der Ordination sich vollendenden Berufung" geredet — aber das Alles ist doch eben nur unreifes und halbgeborenes Gedankenwesen, ohne bewußte Consequenz und klares Ziel. Der echteste Repräsentant dieses sehr weit ausholenden, dennoch in seinen letzten Intentionen unklaren und ganz ungenießbaren Doctrinärismus ist wieder Kliefoth. Er geht, mit Einmischung des ganzen Apparats politischer Stichworte und Antipathien, von dem Grundgedanken aus: „Die Kirche ist ein in göttlich gestifteten Ständen und Instituten gegliederter und verfaßter Organismus." Alles bildet sich von oben herab, nicht von unten auf. Die Kirche ist ein objectives, aus der heiligen Dreieinigkeit in die Menschheit hineingeborenes Institut. Der Grundirrthum besteht demnach darin, den Kirchenbegriff von seiner subjectiven Seite zu fassen, vom Glauben auszugehen, die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubi-

gen zu bestimmen, sie zu einem Product der Menschen zu machen. Daher, meint er, stammen alle Verkehrtheiten der Reformirten, der Spenerianer, der Collegialisten bis zu dem äußersten Extrem kirchlicher Demokratie herab. Diesem „von unten her" und „vom Subject aus" will er ein consequentes „von oben her", eine sich objectiv gestaltende Kirche gegenüberstellen. Aber welch eine tolle Abstraction tritt in solcher Entgegensetzung hin! Die göttlichen Institutionen, Stände und Aemter schweben in einer vollkommen neuplatonischen Präexistenz über den Menschen, werden nicht durch sie, sondern für sie gebildet, senken sich aus den Wolken des Himmels nieder auf die Erde und haben mit den menschlichen Subjecten nichts Anderes zu thun, als daß diese sie annehmen und in sie hineingerückt werden. Eine absurdere Caricatur des einseitigen Objectivismus läßt sich schwerlich denken! Sie ist der Art, daß, sowie man auf Bestimmteres eingeht, sogleich alles verständige Denken aufhört. Der Katholicismus, so äußerlich und mechanisch auch sein ganzes Vorstellen ist, bewegt sich doch in diesem Kreise mit Sicherheit und Consequenz. Er nimmt an, daß die Einrichtungen und Aemter der Kirche von Anfang an dieselben gewesen, daß sie göttlich geordnet, durch mündliche Mandate Christi und durch inspirirte apostolische Beschlüsse zustande gebracht seien. Ebenso die Einführung der Einzelnen in die Kirchenämter geschieht

durch bestimmte göttliche als solche an äußern Zeichen erkennbare Acte. Welch einen Sinn aber hat dies Gerede von den objectiven kirchlichen Ständen und Institutionen, wenn man zugeben muß und zugibt, daß das ganze Verfassungswesen der Kirche eine Geschichte, geschichtliche Veränderungen und Entwickelungen durchgemacht hat, welche durch menschliche Subjecte geworden und bedingt sind? In welchem Zusammenhange das „von oben" und das „von unten her", die objectiven Institutionen und die menschlichen Subjecte stehen, Männern dieser Art, die sich Realisten nennen, aber in Wahrheit Phantasten sind, klar zu machen, möchte nicht so leicht sein. — Schon Höfling hat es vergeblich versucht, der doch mit großer Klarheit ausgeführt, wie die Kirche nach protestantischen Principien am Subject ihren Ausgangspunkt nehme, zunächst ein Product des Glaubens, der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Subjecte sei, wie sie demnächst zu einer Wirkungsstätte des Heiligen Geistes werde und somit nicht nur eine „Sammlung der Gläubigen", sondern ebenso sehr eine „Sammlungsanstalt für den Glauben" sei. Wenn eine solche Zusammenfassung der Gegensätze zur höhern Einheit vorangeschickt ist, darf man ihm auch gewiß darin Recht geben, daß dem Princip des Katholicismus am meisten der Weg von oben nach unten, dem des Protestantismus der von unten nach oben entspreche, daß der Protestantismus, welcher

Alles von dem innern persönlichen Verhältnisse der Individuen zu Christo abhängig mache, nothwendig den Schwerpunkt auf die Erreichung des Zwecks der Kirche in der **Gemeinde** legen müsse.

Alle diese theoretischen Erörterungen über das geistliche Amt, über seine sacramentale Bedeutung und göttliche Stiftung, die sich bis dahin nicht über das Niveau halber Doctrinen und schwächlicher Velleitäten erhoben, erhielten zum ersten male Wirklichkeit und praktische Anwendung in einem Lande, das vor andern dazu ausersehen, die Reaction in ihrer widerwärtigsten Gestalt zu ertragen und ihre giftigsten Früchte einzuernten. Es war dem Herrn Dr. Vilmar, dem enfant terrible der kirchlich-politischen Reaction, vorbehalten, in seiner amtlichen Stellung als Metropolitan und geistlicher Rath, in geistlichen Ausschreiben, Synodalreden und Ministerialerlassen und außerdem durch mannichfache Agitationen auf Conferenzen, in Missionsvereinen und Localblättern, in der reformirten Kirche Hessens das Experiment zu machen mit einer lutherisch-hierarchischen Kirchenreform im größten Maßstabe. Es soll hier nicht die Rede sein von dem aller Scheu und Rücksicht baren, der geschichtlichen Wahrheit gerade ins Gesicht schlagenden unerhörten Versuch, durch Gewalt und Unwahrheit den Bekenntnißstand eines *ganzen* Landes zu alteriren, aus der reformirten Kirche

Niederhessens eine lutherische zu machen — wir haben es nur zu thun mit der Charakterisirung dieses Lutherthums selbst, namentlich seiner Auffassung des geistlichen Amts. Es ist schon darauf aufmerksam gemacht, wie nahe mit dem Hervorheben des Gnadenmittelamts oder bestimmter des Sacramentsamts, im Unterschiede vom Predigtamte, das falsche Mittlerthum des geistlichen Standes zusammenhängt. Das Wort wird freilich auch durch den Geistlichen vermittelt, in der Predigt, aber es ist doch diese Vermittelung keine nothwendige und unumgängliche, denn es steht ja einem jeden Laien der Zutritt zu der offen daliegenden Schrift, die nicht wieder einer besondern kirchlichen Interpretation bedarf, und damit zu den Gnadenschätzen der Schrift, frei. Das Gnadenmittel des Worts ist also nicht an bestimmte Vermittler gebunden, diese Gnadenkräfte strömen überall für den Verlangenden und Bedürftigen, hier kann ein Jeder sich selbst mitteln. Ganz anders mit dem Sacrament. Es ist an die richtige Verwaltung geknüpft und diese dem geistlichen Stande ausschließlich übertragen. Legt man nun ein besonderes Gewicht auf die Gnadenkräfte des Sacraments, sind diese besondere, von den Wirkungen des Worts verschiedene oder wol gar höhere als sie, so werden die Sacramentsverwalter, welche mit dem Recht des Mittheilens auch das des Versagens haben, offenbar zu Heils- und Gnadenmittlern. — Es kann hier nicht näher eingegangen werden auf die große Lückenhaftig-

keit der altprotestantischen Dogmatik in der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sacrament; — das Eine für uns Wichtige steht fest, daß mit dem Urgiren des Sacramentsamts auch das Mittlerthum des geistlichen Standes gegeben ist. — Dies ist es vorzugsweise, was Vilmar im Auge hat und mit der ihm eigenen vor nichts zurückbebenden Rücksichtlosigkeit ausspricht. Der Geistliche ist nicht nach dem apostolischen Wort der Gehülfe des Glaubens, sondern der Spender des Heils, der Verwalter und Depositär der Heilsschätze. So gibt Vilmar bei der Einführung eines Pfarrers zu Kassel*) folgende Definition vom geistlichen Amt: „Das Pfarramt als das Amt der Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer ist die lebendige und leibhaftige Fortsetzung des Amtes unsers allerheiligsten Erlösers, also daß derselbe alle Thaten, welche er vollbracht, aus seiner Kraft fortführt und wiederholt." Er erklärt in seinem Organ „Der hessische Volksfreund"**): „Das geistliche Amt hat allein noch göttliches Mandat in vollkommenem Maße und in reicher Fülle, sonst Niemand, nicht das gläubige Individuum in der Gemeinde, nicht die Gemeinde und wäre sie auch eine Gemeinde der Heiligen. In dem geistlichen Amt liegt

*) Vgl. Heppe, „Denkschrift über die confessionellen Wirren in der evangelischen Kirche Kurhessens" (1854).

**) Jahrgang 1849, S. 94 fg.

die Kraft des Gesetzes und des Evangeliums, die Kraft des Sacraments, die Kraft zu binden und zu lösen. Dieses Amt ist ein Amt der That und Kraft, nicht der bloßen Mittheilung und Verkündigung von Dingen, die wir sonst schon wissen und haben." — Hier ist denn auch schon, und das ist offenbar ein neues, die sündenvergebende Kraft als ein Hauptattribut des geistlichen Amts aufgeführt. Und diese Erklärung steht nicht etwa vereinzelt da. Vielmehr ist bei Herrn Vilmar wie seinen Freunden in Hessen*) gar oft die Rede von dem „mächtigen, sündenvergebenden Amt". Es liegt in der That in dieser Wiederherstellung des Sacraments der Sündenvergebung inmitten der protestantischen Kirche, so groß auch die Scham- und Gewissenlosigkeit ist, welche solche Erklärungen möglich macht, gewissermaßen Methode. Denn dies Sacrament ist ja doch das eigentlich praktische, das mächtigste und eingreifendste, dasjenige, um welches die hierarchischen Gelüste protestantischer Pfaffen die katholische Kirche von jeher am meisten beneidet und zu beneiden Ursache haben! Und warum sollte man nicht, wenn man den geistlichen Stand einmal zum specifischen Heilsspender macht, ihm auch das Amt der Schlüssel, des Auf- und Zuschließens des Heilsschatzes

---

*) Als solche sind besonders zu nennen: der Bruder Dr. Vilmar's, Metropolitan in Melsungen, Dr. Elvers in Kassel und der Gymnasiallehrer D. Piderit, Mitredacteur des „Volksfreundes".

übergeben? — Es ist von großem Interesse, wie sich mit innerer Nothwendigkeit an den sacramentalen Amtsbegriff Ein katholisches Sacrament nach dem andern ansetzt. So finden wir bei Herrn Vilmar — und wir sind ihm von unserm historischen Standpunkt aus für seine Consequenz zu aufrichtigem Dank verpflichtet, so arg und empörend auch die Verwirrung sein mag, welcher er in der Kirche Kurhessens angerichtet — auch noch das Sacrament der Confirmation. In einem Ausschreiben vom 20. Dec. 1851 an die Pfarrer der Diöcese Kassel ist die Rede von der Handauflegung bei der Confirmation als „dem Siegel eines für das Kind wirksamen Gebetes um den Heiligen Geist". Die Handauflegung ist nach seiner Erklärung der eigentliche Mittelpunkt und Zweck der Confirmationshandlung, und er bringt sie mit der Mittheilung des Heiligen Geistes in die Verbindung, daß, so gewiß dem Kinde die Hände aufgelegt werden, so gewiß empfange es durch das wirksame Gebet des Geistlichen den Heiligen Geist. Dies „wirksame Gebet" des Geistlichen ist außerdem zu einer eigenen noch weiter greifenden und in die katholischen Fürbitten und Messen übergehenden Theorie ausgebildet. Vilmar fodert die Pfarrer seiner Diöcese auf, jeden Mittag zur bestimmten Stunde, beim Mittagsläuten vor dem Altar, für die Gemeinde zu beten, da solchem Gebet eine besondere wirksame Kraft einwohnen müsse. Noch von einer andern Seite

her hat er den Uebergang zur katholischen Messe vorzubereiten gesucht. Auf der zu Marburg im Januar 1851 versammelten Conferenz*) erklärte er, daß jeder eigentliche Gottesdienst mit der Feier des heiligen Abendmahls schließen, und daß, wenn kein Communicant vorhanden sei, der Geistliche allein communiciren müsse. — Man sieht, es ist in diesem Treiben Methode. Das sacramentale geistliche Amt, als Mittleramt, bildet den Ausgangspunkt. Daran schließt sich das Amt der Sündenvergebung und das der Confirmation, die Fürbitten und die Messe. Weit genug ist man damit allerdings in den Katholicismus hineingerathen, aber es fehlt doch noch Ein Glied in der Kette; das Sacrament, welches die Quelle aller andern ist und welches dem Sacramentsamt seinen letzten festen und greifbaren Halt gibt, das Sacrament des Amtes, oder die Ordination. Wir haben schon auf die noch furchtsamen und unsichern Anfänge zu einer solchen Vorstellung hingedeutet, auch Vilmar hat insofern einen schätzbaren Beitrag zur Ausbildung dieses Sacraments gegeben, als er eine Ordination ohne bestimmte Introduction in ein geistliches Amt, eine Ordination an sich beantragt hat; aber wir haben gerade zu ihm das Vertrauen, daß er noch einen Schritt weiter thun wird. Ist auch das hessische Papstthum, welches er

*) S. Heppe a. a. O.

schon als Lohn seiner sogenannten kirchlichen Reformen, das heißt seiner gewissenlosen, alle Wahrheit umkehrenden Gewaltthätigkeiten, in den Händen zu haben glaubte, denselben entglitten, er kann und wird nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Und dieser Weg führt nach Rom!

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie im Zusammenhang mit dieser katholisirenden Vorliebe für den sacramentalen Amtsbegriff, oder noch allgemeiner mit dieser Vorliebe für das magische Wirken des Sacraments überhaupt, im Unterschiede vom Wort, auch auf dem liturgischen Gebiet sich eine Menge von krankhaften Neigungen und Wünschen eingestellt haben, deren Wurzeln bis zum Katholicismus zurückgehen und die hier allein ihre Erledigung finden. Der Grundgedanke aller dieser Gelüste ist, einen sacramentalen Gottesdienst herzustellen; im Widerspruche mit Luther selbst, der die Predigt für „das größte und fürnehmste Stück im Gottesdienst“ erklärte, das Sacrament nicht die Predigt zum Mittelpunkt des Gottesdienstes zu machen, den Altar über die Kanzel zu erheben. Schon Kliefoth hat die Ueberbauung des Altars mit der Kanzel, welche, so unschön sie auch sein mag, doch ein sehr bedeutsames Symbol des Protestantismus ist, als die Zerstörung des Cultus bezeichnet und ähnlich wie Vilmar die Abendmahlsfeier als ein nothwendiges und integrirendes Moment jedes Hauptgottesdienstes gefodert. Die Vorliebe für die sogenannten li-

turgischen Gottesdienste, die Gebetsandachten, die Vespern, die langen Altargebete in den neu angefertigten Liturgien, wie z. B. in der neuen bairischen, der ausgebildete Chorgesang, das Alles zeugt von dem Bestreben, den protestantischen Gottesdienst durch eine Menge fremdartiger, dem Katholicismus entlehnter Mittel zu bereichern, das Wort der Predigt, welches bis dahin geherrscht, durch liturgische Formeln, das Gemeindelied durch Altar- und Chorgesang zu verdecken. Ueberall zeigt sich das Bestreben, die lebendige Subjectivität hinter die Formel zurückzustellen, die Betheiligung der Gemeinde zu einer nur passiven herabzudrücken, dem klaren Wort einen heiligen und geheimnißvollen Altardienst zu substituiren. Das Mysterium des Altars, diese undurchdrungene und undurchdringliche Objectivität, die magischen Kräfte eines frommen Schauers, welche von diesem Allerheiligsten ausgehen, sollen die ganze Cultusstimmung beherrschen. Besonders charakteristisch für diese katholisirenden Cultusreformen ist die Agitation für das Knien in der protestantischen Kirche. „Auf die Knie", rief der Landrath Kröcher auf dem berliner Kirchentag, „denn gegen den Bann, welcher auf dem deutschen Volke ruht, hilft nur Gebet, zum Gebet aber muß man sich beugen." „Auf die Kniee", rief die gnadauer Conferenz*), „denn der Herr will die Beu-

*) Im Jahre 1853.

gung des alten Adam, und das Gebet auf den Knien scheint das Erste zu sein, womit wir anfangen müssen umzukehren und Buße zu thun." Und sie berieth ernstlich darüber, ob es nicht an der Zeit sei, die kirchlichen Behörden darauf aufmerksam zu machen, daß zur Schande unserer Kirche die Gotteshäuser meistens schon so eingerichtet seien, daß das kniende Gebet fast unmöglich werde. Es ist niederschlagend, zu sehen, wie wenig Bewußtsein eine Conferenz protestantischer Geistlicher über das innerste Wesen und Walten ihrer Kirche und über die aus diesem Wesen entsprungenen Formen ihres Cultus und die Einrichtungen ihrer Gotteshäuser hat, während die Katholiken mit scharfem Blick alle Symptome dieser protestantischen Kirchenthums- und Sacramentskrankheit erspähen und alle unsere verunglückten Versuche, den Katholicismus zu copiren, mit bitterm Hohne begleiten. Wozu das Knien in der protestantischen Kirche, rufen sie aus*), da der Grund des Kniens fehlt? Der Katholik kniet vor dem leiblich-gegenwärtigen Allerheiligsten, den Protestanten aber mangelt das Tabernakel! Wozu die neueste protestantische Agitation für die katholische Sitte des Offenbleibens der Kirche? Denn „was hat man in der einsamen und leeren Kirche, welcher das Mysterium der Gegenwart des Frohnleichnams

*) Phillipps' und Görres' „Historisch-politische Blätter", Jahrgang 1855, 7. Heft.

fehlt, zu suchen, was man nicht auch in dem einsamen Kämmerlein finden könnte"? Gewiß wahr und unwiderleglich gegenüber einem gedanken- und charakterlosen Eklekticismus, der mit einem bunten katholischen Lappen das farblose Gewand des protestantischen Cultus schmücken möchte! Gegenüber der innern Haltlosigkeit und Leerheit, welche, weil ihr der eigene Stütz- und Schwerpunkt im Gewissensglauben fehlt, nach einer absoluten und sichtbaren Auctorität, nach unwandelbaren objectiven Mächten, nach magisch wirkenden Gnadenkräften verlangt, um sich an sie anlehnen, bei ihnen Trost im Jammer der eigenen Nichtigkeit finden zu können. Die Katholiken sehen sehr klar, wohin dies marklose Auctoritätsbedürfniß, dies Verlangen nach sichtbaren Gnadenspendern und magischen Cultuselementen führen muß, sie erkennen, daß diese Hyperlutheraner ohne es selbst zu wissen im Dienste der katholischen Kirche stehen, und sie sagen von ihnen: „sie schmieden unsere Waffen und ihre Sprache verstehen wir wie unsere eigene."

Nehmen wir zu allen diesen Symptomen katholisirender Umbildungsversuche unsers Dogmas wie unserer Cultusformen nun noch die von den verschiedensten Seiten her offen und wiederholt zur Schau getragenen Sympathien für die katholische Kirche, wie sie uns in Zeitungsberichten und wissenschaftlichen Werken, in Pastoralconferenzen und auf Kirchentagen zahlreich

entgegentreten, so müssen wir zu dem Urtheile kommen, daß die Krankheit bereits in ein sehr bedenkliches Stadium, nämlich in das des Abwerfens aller Scham getreten sei. Vor Andern zeichnen sich in dieser Beziehung das „Hallische Volksblatt" und die „Freimüthige Sachsen-Zeitung", Herr Dr. H. Leo und Herr Dr. Kahnis aus. Es ist bekannt, wie eine Stelle im „Hallischen Volksblatt", in der es hieß: „Die katholische Kirche ist mehr als unser Freund, sie ist unser von uns getrenntes Fleisch und Blut, die Hälfte unseres eigenen Selbst und daher ist ihre Schmach unsere Schmach und ihr Aufschwung unser Aufschwung", den ehrlichen Dr. Marriot veranlaßte, den Herrn Nathusius, falls er diese Worte nicht zurücknehme, zu einer öffentlichen Disputation auf dem nächsten Kirchentage herauszufodern, wo er zu beweisen gedenke, „daß dieser Satz unwahr und unprotestantisch und den Namen des Kryptokatholicismus verdiene". Noch unumwundener spricht der in der Schule Leo's aufgezogene Kahnis seine Liebe für die katholische Kirche aus. So ungeberdig er in seinem „Sendschreiben an Nitzsch" gegen die Reformirten und Unirten thut, so zärtlich sind seine Liebkosungen des Katholicismus. „In einer Zeit wie die unserige", meint er, „fällt ein Stück des Christenthums, wenn ein römisches Institut fällt." „Kein Sonderbund", ruft er aus, „mit der reformirten Kirche, auf Kosten unsers Consensus mit der römischen." Und er glaubt, daß, wenn man Nach-

sicht habe mit den Rationalisten, Schleiermacherianern und den speculativen Theologen, welche keinen Artikel des apostolischen Symbols unangefochten lassen, so müsse man noch viel eher Nachsicht haben mit den römischen Brüdern, welche diese Wahrheiten festhalten „und nur ein Plus haben, gegen welches wir protestiren". „Was ist wol gefährlicher", fährt er fort, „Dr. Rothe's Staatskirche oder der Kirchenstaat? Die Verwandlungslehre oder Zwingli's Lehre?" und er kommt dann zu dem trostreichen Schluß, „daß der rechtgläubige Protestant dem Katholiken näher stehe als dem Aufklärungsprotestanten". Es wäre gewiß mehr als überflüssig, wollten wir auch noch aus Leo's Schriften einzelne Stellen zum Beweise für seine katholischen Neigungen anführen. Die katholische Richtung, in welche er hineingerathen und in die er sich mit der Zeit immer mehr hinein capricirt hat, ist das Product mannichfacher unklarer Instincte und Uebertreibungen. Die Schlagworte der convertirten Romantiker, umgeschlagene Demagogie, Vorliebe für das Mittelalter, halb verstandenes und carikirtes Hegelthum — das ungefähr sind die Elemente, aus deren Mischung seine Welt- und Geschichtsanschauung hervorgegangen ist, wenn überhaupt von einer solchen bei einer so gewaltsamen und tumultuarischen Natur wie die seine geredet werden kann. Bei unleugbar großen Gaben, einer seltenen Naturkraft und lebendigster Phantasie, durch welche er zu einer der

ersten Stellen unter den Historikern der Gegenwart berufen war, hat er es doch nur zu einem sehr zweifelhaften Parteiruhme gebracht; seine zügellose Phantasie, seine unausgegohrene poetische Anlage hat ihn zum Höllenbreughel unter den Geschichtschreibern gemacht. Wie überhaupt die wunderbarsten Widersprüche in diesem Manne sich zusammenfinden, ist vor allem der zu beachten zwischen der „Zucht", dem „Gehorsam", dem „Auctoritätsdienst", der Unterwerfung unter die „objectiven Mächte", welche er überall predigt, und der Zuchtlosigkeit des Denkens, der Willkür und Fahrigkeit des Raisonnirens, dem Subjectivismus der Sympathien und Antipathien, der völligen Undisciplinirtheit, welche er für sich selbst in Anspruch nimmt. Er gehört keiner Schule, keiner Kirche, keiner Genossenschaft, nicht einmal einer Partei an. Er fodert Gehorsam, ohne ihn selbst zu leisten, er buhlt mit der katholischen Kirche und schlägt die protestantische, der er angehört — mit Fäusten. Was ihn zum Katholicismus führt ist einmal die unverständige, wol dilettantischen Romantikern und Poeten, nicht aber Männern der Wissenschaft ziemende Vorliebe für das Mittelalter, für seine feudalen und hierarchischen Gliederungen. Sie werden als Maßstab an die ganze neue Geschichte angelegt, und so kommt es, daß in dieser nichts gefunden wird, als die Herrschaft „macchiavellistischer", „mercantiler" und „mechanisch-politischer" Tendenzen. Der moderne Staat und die mo-

derne Gesellschaft, die mercantilen und industriellen Interessen werden mit Schmähungen überhäuft. Die Herrschaft des Gesetzes, als des durchgreifenden Allgemeinen, der Charakter der neuen Zeit, wird als „mechanisch" bezeichnet. Dem Einen Rechte werden die vielen Vorrechte entgegengestellt. Außer diesen mittelalterlichen Idealen, welche ihn unter Anderm zu dem Ausspruche führen, „von Männern wie Gregor VII., Innocenz III. und Ximenes seien Ziele erstrebt und erreicht, zu denen die neuere Politik die Augen nicht erheben dürfe" — schwebt ihm der Hegel'sche Gedanke von der Herrschaft der objectiven Mächte über das Subject vor, den er in den unverständigsten Formen, zur Verherrlichung der blutigsten Gewalt wie der empörendsten Geistesverknechtung in Anwendung bringt. Und es ist dann wieder unter den verschiedenen Objectivitäten die katholische Kirche diejenige, vor welcher als der absoluten sich alle andern beugen. Hier ist die absolute und unwidersprechliche Auctorität aufgerichtet, der gegenüber das Subject sich stets im Unrecht befindet, mit der in Widerspruch zu treten Frevel ist. Im Kampfe der katholischen Kirche mit den reformirenden Sekten und ebenso im Kampfe mit dem modernen Staat ist sie alle male im Rechte. Noch bei Gelegenheit des neuesten badischen Kirchenstreits höhnt Leo in der bekannten Weise die „hölzerne Auffassung bureaukratischen Regiments", die „elende vermittelnde, philiströse Salbe".

Durch die ganze Geschichte der Reformation, des Dreißigjährigen Krieges, der Befreiung der Niederlande, geht die unverhaltene Sympathie für die katholische Partei, für den römischen Stuhl gegen Luther, für die katholische Liga gegen Gustav Adolf, für Philipp II. und Alba gegen Oranien. Für die Tiefe, Gewalt und Nothwendigkeit der Reformationsbewegung hat er gar keinen Sinn, mit offenbarem Widerwillen und kleinlicher Empfindlichkeit wird alles sie Fördernde angelassen, die trivialsten Maßstäbe werden an alles Große angelegt, der elendeste Pragmatismus gemeiner Motive und entscheidender Zufälligkeiten führt das Wort. Luther selbst ist nicht viel besser als ein gutmeinender und tapferer, aber unverständiger Demagoge, seine Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ ist ein „demagogisches Buch“, durch welches er „schwere Verantwortung auf sich geladen“, in dem er „mit gewaltiger, kämpfender Faust in ein Kunstwerk des menschlichen Geistes schlug, an welchem derselbe, oft unter Gottes sichtbarer Leitung, ein Jahrtausend gebaut — und dessen Herrlichkeit und innere Tiefe zu durchschauen Luther selbst viel zu beengt in Bildung und Wesen war“. Die Lehre Luther's von der Gestaltung der Gemeinde und von der Stellung der Geistlichen zu ihr ist „die Wurzel aller der die menschliche Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten bedrohenden Lehren“ („Universalgesch.“, III, 141). Dasjenige, was bei

dieser grundverderblichen Lehre von der Kirche allein mit dem Protestantismus zu versöhnen vermag, ist sein Augustinismus, die „Verdammung der Werkheiligkeit, die Hervorhebung der ewigen Grundlehren des Christenthums von der Sünde und der Erlösung". *) So ist das Ideal Leo's der katholische Augustinismus, d. i. der Jansenismus, ihn nennt er „die reinste und schönste Gestalt, in welcher die Reformation erschienen, welche das Priesterthum bewahrte, das fast allen reformatorischen Kreisen in seiner wahren Gestalt verloren gegangen ist und die dennoch aus dem innersten Grunde religiös-christlichen Lebens Alles bestimmte und nur das auf diesem Wege Gerechtfertigte anerkannte". **) Wie gedankenlos diese Synthese des Augustinismus und der katholischen Kirchenauctorität ist, braucht wol kaum bemerkt zu werden. Die Auctorität der Kirche bestimmt, und das ist die wichtigste Art ihrer Bethätigung, das Dogma. Und sie hat den Semipelagianismus ganz ausdrücklich im Tridentinum festgestellt und sanctionirt. Von der göttlichen Auctorität der Kirche reden, den unbedingten Gehorsam gegen sie predigen und daneben sich nach eigenem Gefallen und im Widerspruch mit den officiellen Kundgebungen der Kirche ein eigenes Sünden- und Gnadendogma nach Art des Jansenismus zurechtstellen — das ist Widersinn! Es zeigt sich hier

*) a. a. O., III, 192.
**) a. a. O., IV, 222.

recht deutlich, wie wenig Leo vom Wesen des Protestantismus begriffen hat. Die reformatorische Freiheits-, Sünden- und Gnadenlehre, diese absolute Dependenz des Menschen von Gott, hat den Sinn, die Menschen durch die absolute Abhängigkeit von allen endlichen Abhängigkeiten zu befreien, ihn an die göttliche Auctorität (die Bibel) zu binden, um ihn von allen menschlichen Auctoritäten (Tradition) zu entbinden, ihn in Gott zu gründen, um ihn den Menschen gegenüber auf sich selbst zu stellen. Mit dieser absoluten Dependenz ist daher die wahrhafte Freiheit, mit dieser völligen Hingabe an die göttliche Substantialität das unendliche Recht der Subjectivität verbunden. Also — die Augustinische Gnadenlehre richtet sich bei den Reformatoren nicht blos, wie Leo meint, gegen die menschliche Werkgerechtigkeit, sondern ebenso sehr gegen die menschlichen Auctoritätsansprüche. Wie zu lesen ist in der köstlichen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Es ist daher ganz gedankenlos und ganz unprotestantisch, sich für die absolute Gnadenwahl begeistern und zugleich die absolute Auctorität der Kirche ersehnen. Die Prädicate und Ansprüche des Absoluten auf die empirische Welt, ihre Ordnungen und Institutionen (gleichviel ob auf Obrigkeit, Fürst oder Hierarchie und Papst) unter dem Titel „göttlicher Ordnungen" übertragen, sie vom Unendlichen auf das Endliche, wenn auch nur in seinen Spitzen, unversehens herabgleiten

lassen, — das ist katholisch, die Grundverkehrtheit des Katholicismus, das Heidenthum des Katholicismus, das ihn mit dem heidnischen Cäsarenthum in so nahe, wenn auch so feindliche Berührungen bringt. Und wenn protestantische Staatslehrer von den „göttlichen Ordnungen" und Institutionen der Fürsten und obrigkeitlichen Gewalten so viel reden, so gehen sie, meist ohne es zu wissen, auf den Wegen des Katholicismus, freilich eines sehr confusen, abgeleiteten und weltlichen Katholicismus, der schließlich sich vor dem bewußten, echten und geistlichen Katholicismus, sobald es zu einem ernsten Conflict zwischen den verschiedenen göttlichen Ordnungen, denen des Staats und der Kirche, kommt, beugen muß. Wie sehr dies der Fall, haben wir schon an dem Beispiele Leo's gesehen, der sonst doch auch ein Verehrer fürstlicher Macht und Willkür ist und sie zu den göttlichen Ordnungen zählt, da aber, wo sie in Streit mit der katholischen Kirche kommt, sie aufs ungebührlichste schmäht. Wie ganz und gar Leo in katholischen Anschauungen steht und zwar in der wichtigsten und entscheidensten Lehre, in der von der Kirche und ihrer Auctorität, das hat er noch ganz neulich bei Gelegenheit seines Angriffs auf Bunsen*) in naivster Weise ausgesprochen. Er sagt: „Vergeudung herrlicher Kräfte ist jedenfalls überall das letzte Resultat der Entgegensetzung

*) „Neue Preußische Zeitung", Jahrg. 1855, Nr. 259.

von Kirche und Evangelium — und Niemand soll sich einbilden, er habe die Anlage zum vollkommenen Christen, der die Lehre von der Kirche, von ihren heiligen Kräften und von ihrer Auctorität gering achtet dadurch, daß er zwischen ihr und dem Evangelio Unterschiede aufzurichten sucht. Bonifacius war nur der Sendbote Roms, weil er das Evangelium brachte, und er war und ist nur der Apostel der Deutschen, weil er der Sendbote Roms war." — Daß die Reformation wesentlich auf der Unterscheidung von Evangelium und Kirche ruht und ihrer als des mächtigsten Hebels zur Beseitigung der Misbräuche und Mislehren, zur Reinigung der damaligen Kirchenzustände sich bediente, daß sie also hiermit ihre Verurtheilung erfährt; — daß dagegen der Katholicismus die unterschiedslose Einheit von Evangelium und Kirche oder, was Dasselbe ist, von göttlichem Lebensprincip der Kirche und ihrer empirisch-endlichen Erscheinung als unverbrüchlichen Glaubensartikel festhält, jede Abweichung von der bestehenden Kirchenlehre als frevelnde Willkür des Subjects ansieht und bestraft — daß also Leo sich hier zu der katholischen Lehre von der Kirche bekennt, liegt auf der Hand. Freilich hat er selbst wol kein volles Bewußtsein darüber, wie weit die Consequenzen dieses Kirchenbegriffs gehen. Auch hat er sich schwerlich klar gemacht, welches das wahre und concrete Verhältniß von Objectivität und Subjectivität sei, wie beide in

beständiger Wechselwirkung zueinander stehen, wie diese sich jener unterwirft, sich mit ihr erfüllt, um sie weiterzubilden; wie das Subject einmal das erziehungsbedürftige, dann aber auch wieder das kritisch-reformatorische ist, wie die liebevolle Hingabe an die Objectivität und der kühne, rastlose Fortschritt über sie hinaus zusammengehören u. s. w. u. s. w. Er folgt nur seinen paradoxen Instincten; er legt im Gegensatz gegen einen eiteln, leeren und demagogisch-renommistischen Subjectivismus das ganze Gewicht auf die andere Seite, auf die Objectivität und sieht nicht, daß auch diese Unterwerfung unter die Objectivität ebenso capriciös und willkürlich sein kann als der verlassene Standpunkt, ja! daß im Grunde derselbe gar nicht verlassen, sondern nur umgedreht ist. Fragt man, warum Leo bei seinem durch und durch katholischen Kirchenbegriff nicht längst den Weg der Hurter, Gfrörer, Florencourt u. s. w. gegangen, warum er die anstößige und widerwärtige Buhlerei mit der katholischen Kirche forttreibt statt sich öffentlich und rechtlich mit ihr zu verbinden, so läßt sich dies nur aus dem Selbsterhaltungsinstincte einer lebensvollen Subjectivität erklären, die, trotz Fußtritte, welche sie der persönlichen Selbständigkeit gibt, doch für sich nicht davon lassen will, und die wol die Ahndung hat, daß das ungebundene Rumoren ein Ende nimmt, wenn der Geist erst an die straffe und kurze Kette Roms gelegt ist; daß es dann überhaupt mit dem

Viertes Capitel.

Schlußbetrachtung.

Welche Gegensätze! Feuerbach — und Leo, Strauß — und Vilmar, in die unsere ganze Zeit, nicht blos Theologie und Kirche, nein! das gesammte Denken und Glauben zerfallen ist! Auf der einen Seite Abwendung von der Religion überhaupt bis zum aggressivsten Atheismus, auf der andern Hinwendung zum Katholicismus bis zur öffentlichen Buhlerei mit ihm; auf der einen Seite alles Positive auflösende Kritik, auf der andern alles Positive vergötternder Auctoritätsdienst! Welche Gegensätze! — Die gründlichen, mühsamen, ein ganzes Menschenleben und dessen volle Kraft fodernden kritischen Forschungen eines Baur und das leichte, dilettantisch-sophistische Spiel eines Stahl; dort die ernstesten Untersuchungen über das

Urchristenthum, hier die improvisirten Darstellungen eines Neuchristenthums, einer ekeln Mischung von Protestantismus und Katholicismus, von weltlichen und geistlichen Auctoritäten!

Welche Gegensätze! Zwischen Wissenschaft und Praxis, zwischen mikroskopischen Untersuchungen der literarischen Producte des 1. Jahrhunderts und kecker Projectmacherei für den kirchlichen Neubau des 19.! Dort wird über das Evangelium des Marcion, über Justin's Denkwürdigkeiten oder über die Stellung des Marcus zu Matthäus und Lucas ein wie es scheint endloser, dem religiösen Leben der Gegenwart sehr fern liegender Streit geführt; hier werden alle Fragen der Kritik als längst überwundene, alle Probleme der Wissenschaft als für immer gelöste bei Seite gestellt und Alles eilet der Praxis zu, bietet seine Handlangerdienste an für den confessionellen Neubau, für die Hervorsuchung der alten Kirchenordnungen, Liturgien und Kernlieder, für die Vermehrung der kirchlichen Mittel, für die Ausdehnung und den musikalischen Ausputz der Gottesdienste, für die Beförderung jeder Art von innerer Mission! Welch eine Verachtung der gesammten Wissenschaft ist zugleich mit dieser unruhigen Hast des praktischen Treibens bei uns eingezogen! Der Rationalismus, Schleiermacher, Hegel, die Philosophie überhaupt, die Kritik, der ästhetische Aufschwung, das Alles ist in den tiefsten Abgrund der Vergessenheit versenkt und gehört

einer Zeit der Glaubensschwäche an, für welche die glaubensstarke Gegenwart kaum noch die Toleranz des Mitleids hat! Und welch ein Lärmen und Gewühl auf dem offenen Markte der kirchlichen Agitation! Welch ein Anpreisen der mancherlei Mittel „zur Hebung des kirchlichen Lebens“! Welch ein Siegesgefühl der von allen Gegenden Deutschlands herbeiströmenden Pastoren bei den Massendemonstrationen der Kirchentage! Dem tiefer Blickenden entgeht nicht die innere Hohlheit und Unwahrheit, welche durch diese geräuschvolle Frömmigkeit übertönt werden soll, die Marktschreierei in allen den äußerlichen Heilmitteln zur Hebung einer ernsten und tiefgehenden Krankheit, die grobe Selbsttäuschung der jungen Hierarchen, welche das nach ganz andern Strömungen ziehende Leben der Gegenwart am Kirchenseile führen zu können meint, der innere Zwiespalt zwischen den Kirchentagsparteien selbst (der Stahl-Hengstenberg'schen und der Nitzsch-Müller'schen), der in jedem Augenblicke auszubrechen droht und nur durch die schlaueste Kunst des Leitenden bis dahin verdeckt wurde, die halbe und unhaltbare Stellung zwischen angemaßter Bevormundung der kleinstaatlichen Kirchenregimente und devoter Rücksicht auf den Willen des Einen Großstaats; — das Alles liegt sehr klar zu Tage, macht aber nur um so schmerzlichern Eindruck auf den Betrachtenden! Es ist wahrlich nicht diese eitle, lärmende und charakterlose Kirchentagstheologie, die nicht einmal im Stande

ist, ein paar armen Baptisten einigermaßen verständliche und einmüthige Auskunft über Bedeutung und Nothwendigkeit der Kindertaufe zu geben, die, wo sie sich über ernstere Fragen vernehmen läßt, sogleich in Streit und Rathlosigkeit auseinandergeht und die zu nichts Anderm taugt als zu Demonstrationen und Agitationen, zu Dienstleistungen für die Kammerverhandlungen der politischen Reaction; — es ist nicht diese Kirchentagstheologie, der die nächste Zukunft angehört. Vielmehr, irren wir nicht, wird die streng-confessionelle Partei, durch den ihr inwohnenden Eifer getrieben, zu noch größerer Ausbreitung und Macht gelangen und zu noch weitern Consequenzen fortgehen. Und — gestehen wir es ganz offen — wir wünschen ihr diesen Erfolg. Wir wünschen, daß diese Entwickelung zu reinen Krisen führe, daß die verborgenen Gedanken alle an den Tag treten, daß die letzten Folgerungen ungescheut gezogen werden. Wir wünschen, daß diese Reaction nicht auf halbem Wege stehen bleiben, nicht vor sich selbst erschrecken möge. Wir wünschen ihr eine stärkere Lebenskraft und längere Lebensdauer, als dies zu unserer eigenen Annehmlichkeit dient. Denn wir hoffen, daß durch eine solche Entwickelung die unreinen Säfte alle, welche dem Leben unserer protestantischen Kirche gefahrdrohend sind, an die Hautoberfläche herausgetrieben, daß wir durch diesen geistigen Ausschlag zu neuer Gesundheit erstarken werden. Es thut eine solche Ablagerung katholischer

Gerechtigkeit der Geschichte anerkennen, daß solche Theologen, welche ihr Leben lang sich in Accommodationen und Concessionen an die Rechtgläubigkeit abgemüht, nun zur vollen und rechten Rechtgläubigkeit angehalten und nach ihr bemessen werden. Dieser Consequenz konnten und durften sie nicht entgehen!

Aber wir haben trotzdem nicht die allergeringste Besorgniß darüber, daß die deutsche Theologie die Repristinationsgelüste der Gegenwart nicht überwinden und sich, auf dem seit länger als einem Jahrhundert eingeschlagenen Wege fortschreitend, mit vollem Bewußtsein durchbilden werde; denn es ist gerade in Deutschland unmöglich, daß die religiöse Ueberzeugung in einer ihr fremden von dem Leben und Vorstellen der Gegenwart verlassenen Form sich wiederfinde, daß die Theologie von dem tiefern, wissenschaftlichen Zuge der Zeit unberührt bleibe, daß mit Einem Wort der Geist sich beruhige bei einer nur traditionellen Theologie. Mag dies in allen Ländern der Welt möglich sein, bei uns ist es unmöglich. Deshalb, weil das deutsche Volk nicht allein ein religiöses und sittliches, sondern zugleich ein wissenschaftliches Gewissen hat, eine Schärfe und Reizbarkeit des Wahrheitssinnes, die sich nicht bei dem Herkömmlichen und Auctoritätsmäßigen beruhigt, so imponirend auch Macht und Alter sein mögen. Mag daher der Neubau der Kirche noch so rasch und eifrig betrieben werden, um ihn sogleich im ersten Frühling der Reaction zu voll-

enden, es muß und wird diese leichtfertige Arbeit, die nicht aufgerichtet wurde auf dem Fundamente innerer Ueberzeugung und ernster Wissenschaft, bei dem ersten hereinbrechenden Sturm in Trümmer stürzen! So mächtig auch der Zug nach der Praxis in diesem Augenblick ist, in einen oberflächlichen über die letzten Gründe der Erkenntniß hinweg eilenden Prakticismus wird der deutsche Geist nie aufgehen; so groß auch gerade jetzt die Uebersättigung an der Philosophie ist, die deutsche Theologie wird ihrer reinigenden und idealisirenden Kraft auf die Länge nicht entbehren können; so matt und träge auch der Strom unsers geistigen Lebens, fast versiegend, dahinfließt, bis zum dogmatischen Kirchenthum versanden wird er nicht.

Und worin soll die Reinigung und Fortbildung unserer Theologie der Zukunft bestehen? Vor allem in der consequenten Durchführung einer wahrhaft speculativen, einheitlichen und zusammenhängenden Weltanschauung; in der Ueberwindung des äußerlich-supranaturalistischen, unserm ganzen Denken fremd gewordenen Schemas; in der völligen und ehrlichen Beseitigung desselben mit allen seinen Ueberbleibseln und Anhängseln; in der klaren Erkenntniß, daß der Inhalt des Christenthums bei einer solchen Beseitigung nichts verliert als die Form der Aeußerlichkeit, der Willkür und der Aphoristik in der Offenbarungsthätigkeit Gottes. Die Theologie wird also eine speculative sein, welche, so fern sie sich auch von den pantheistischen wie athei-

stischen Abirrungen der Speculation hält, doch mit gleicher Entschiedenheit sich der Willkür- und Wundertheologie und allen ihren modernen Verbrämungen entgegenstellt.

Sodann wird diese Theologie eine wahrhaft historische sein, das heißt, sie wird das Christenthum in seinem ganzen Verlauf, seine Anfangs- und Quellpunkte nicht ausgenommen, als ein geschichtlich gewordenes begreifen; sie wird in diese geschichtliche Entwickelung auch die große, schöpferische, classische Literatur des Christenthums, die kanonischen Schriften, mit hineinziehen und sich nicht scheuen, auf sie dieselben Regeln und Maßstäbe geschichtlicher Kritik anzuwenden, welche für die sogenannte Profanliteratur gelten. Sie wird aber auch in der Beziehung eine historische sein, als sie sich in die Vergangenheit vertieft, jede Zeit und ihre Schöpfungen nach ihrem eigenen Maße mißt, für die Größe und Herrlichkeit des productiv-religiösen Lebens, der neuen Quellpunkte göttlicher Offenbarung, das Auge offen hält.

Endlich wird diese Theologie eine ethische sein. Das heißt, sie wird das innerliche und nothwendige Band von Religion und Sittlichkeit überall hervorheben und auf die wichtigen Folgen dieser Verbindung hinweisen. Sie wird vom ethischen Standpunkt aus die Reinigung und Erneuerung eines großen Theils von Dogmen, des anthropologisch-soteriologischen Kreises, der Lehren vom freien Willen, von der Sünde,

von der Gnade, von der Stellvertretung u. s. w. unternehmen. Sie wird eine tiefere Synthese der göttlichen Abhängigkeit und der menschlichen Freiheit, eine wahrhaftere Durchdringung und Wechselwirkung des göttlichen und des menschlichen Factors in dem Heilsproceß zu gewinnen suchen. Sie wird aber nicht allein die Dogmatik reinigen und verinnerlichen, ihre äußerlich-juridischen und schlecht-magischen Vorstellungen in religiös-sittliche umbilden, sie wird ebenso sehr die Moral vertiefen, sie ihres schlechten Subjectivismus, ihrer eiteln Selbstgerechtigkeit, ihres oberflächlichen Pelagianismus, mit Einem Worte ihrer Endlichkeit entheben, indem sie die Wurzeln der Sittlichkeit in die Tiefen der Religion, den endlichen Willen des Menschen in die Unendlichkeit des göttlichen, seine Freiheit in die Gottgebundenheit einpflanzt. Sie wird damit die verhängnißvolle, unendlich verderbliche Trennung des Religiösen und des Sittlichen zur Einheit des Religiös-Sittlichen aufheben.

Auf die Anfänge zu einer solchen Durcharbeitung der Theologie haben wir bereits hingewiesen: auf den sogenannten speculativen Theismus, der mit dem Pantheismus zugleich das andere Extrem des Dualismus und Supranaturalismus zu überwinden sucht; ferner: auf den großen Fortschritt der neuesten Kritik, durch welche, ganz abgesehen von den Einzelheiten und deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit, die Schriften des Kanon im Zusammenhange mit der

ganzen Literatur des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters betrachtet und in dieselbe als organisches Glied eingeordnet werden; endlich: auf die namentlich bei Rothe, auch bei einem Theil der eigentlichen Schleiermacherianer, sehr stark hervortretende Tendenz, die Religion aus ihrer abstracten überweltlichen und übersittlichen Höhe, mitten in die realen sittlichen Interessen hineinzuziehen, in denen sie erst zu ihrer vollen Wirklichkeit und Erfüllung kommt. — Wendet man ein, daß die so charakterisirte Theologie im Grunde nichts Anderes als ein etwas modernisirter Rationalismus sei, gleichviel ob man ihn den „historischen" oder den „speculativen" nenne, so ist darauf zu erwidern, daß man mit geschichtlichen Namen immer vorsichtig umgehen soll und daß es Zeichen von Unbildung ist, die charakteristischen Unterschiede zu übersehen, eine äußere Aehnlichkeit zur Identität zu steigern. Die Aehnlichkeit besteht in der Negation, in dem Gegensatz gegen den Supranaturalismus. Und dieser Gegensatz wird in schärferer, bewußterer und, was die Hauptsache ist, in viel berechtigterer Weise durchgeführt, als dies jemals vom Rationalismus geschehen. Die Unähnlichkeit aber ist, verglichen mit dieser Aehnlichkeit, eine große. Sie zeigt sich in allen einzelnen Positionen. Denn dem Rationalismus ist es eigen, nicht speculativ zu sein, die sana ratio an die Stelle der Speculation zu setzen, den Gegensatz von Gott und

Welt dualistisch zu fixiren, mit Einem Wort sich in der Sphäre der Endlichkeit zu bewegen. Dem Rationalismus ist es ferner wesentlich, sich nicht in die Geschichte zu vertiefen, die subjective Vernunft über die objective zu erheben, den Maßstab der Gegenwart an die Vergangenheit anzulegen, einen äußerlichen und kleinlichen Pragmatismus der innern Nothwendigkeit des Geschehens zu substituiren. Dem Rationalismus ist es endlich wesentlich, nicht die Sittlichkeit in die Religion zu vertiefen, sondern sie von ihr loszureißen und auf sich selbst zu stellen, nicht das Einheitsband der beiden aufzusuchen, sondern jene an die Stelle dieser zu setzen.

Fragt man zum Schlusse, welche Aussicht eine solche historisch-speculative Behandlung der Theologie, welche Ansprüche sie an die nächste Zukunft hat, so ist die Antwort keine tröstliche. Nicht deshalb, weil die Vorbereitungen zu ihr fehlen, sie sind vielmehr alle gegeben. Aber deshalb, weil die Wirklichkeiten des Lebens, die sittlichen, politischen und nationalen Zustände so ungesunder Art sind, sich in so trostloser Lähmung befinden. Die Gleichgültigkeit, Ermattung und Hoffnungslosigkeit, welche hier herrschen, sind der mächtigste Bundesgenosse der religiös-kirchlichen Reaction, die wie eine Sumpfpflanze mitten aus der Verwesung emporsteigt und ihre Lebenskräfte aus ihr aufsaugt. Der gemeine Prakticismus, der ohne ideale Zielpunkte nur für den Tag und das nächste Be-

dürfniß lebt, nur auf bequeme und feste Einrichtung in kirchlichen Formen dringt, ist die herrschende Stimmung der Gegenwart geworden und hat mit seinem giftigen Hauch auch die junge Generation berührt. „Realismus!" ist der von allen Seiten ertönende Ruf, in dem sich, leugnen wir es nicht, ein tieferer Instinct vollzieht. Hören wir doch diesen Ruf nicht allein bei Stahl, der eine Philosophie der „Thatsachen" will, sondern auch bei Feuerbach; nicht allein bei Leo, der gegen die Denkabstractionen eifert, sondern auch bei Rothe, der die herkömmlichen Begriffe abgenutzt findet; nicht allein bei den Neulutheranern, welche nur die „Wirklichkeiten" respectiren und die Kirche der Zukunft mit Hohn überschütten, sondern auch bei den materialistischen Naturforschern, welche nichts als die greif- und meßbare Wirklichkeit für wahr halten und den Geist zu einem Modus der Materie, den Willen zu einer Gehirnaffection heruntersetzen. „Realismus!" rufen auch wir, wenn auch in einem andern Sinn als Jene. In dem nämlich, daß die ganze reiche Wirklichkeit des religiösen Lebens, die psychologische wie die geschichtliche Erfahrung auf diesem Gebiet, von der Theologie ausgeschöpft und erkannt werde; daß die wahrhafte Wirklichkeit von der schlechten und angeblichen, die Geschichte von den Geschichtsdarstellungen durch eindringende Kritik ausgesondert, daß ebenso die innern und nothwendigen Stadien des subjectiv-reli-

giösen Processes in ihrer Wahrheit erfaßt und der oft sehr äußerlichen und rohen dogmatischen Schemata entkleidet werden. In dem Sinne ferner, daß die Religion sich mit dem ganzen Reichthum der sittlichen Aufgaben unserer Zeit erfülle, allen unfruchtbaren Doctrinärismus abstreife, alle die spröden Gegensätze der Bildung und des Volksbedürfnisses, der Gefühlsreligion und des praktischen Christenthums in sich vereinige und versöhne. — Realismus in diesem Sinne ist die große Aufgabe, nach der unsere Kirche und Theologie verlangt, die aber bei dem jetzigen Material von Menschen und Zuständen sich schwerlich vollzieht, vielmehr einer neuen Geisteserhebung und sittlichen Wiedergeburt unsers gesammten Lebens wartet.









